

كتاب

شرح العلامة ابي عبد الله محمد بن يوسف

ابن عمر السنوسي الحسيني المسمى بعمدة

اهل التوفيق والتسديد في شرح

عقيدة اهل التوحيد الكبرى

قدس الله روحه

ونور ضريحه

ونفع به

امين

—*—

طبع على نفقة

احمد علي الشاذلي الازهري

صاحب جريدة الاسلام ومحررها

خدمة للعلم والدين

غفر الله له ولوالديه ولمن سعى في نشر هذا الكتاب ولجميع المسلمين

* طبع بمطبعة جريدة «الاسلام» بمصر *

(سنة ١٣١٦ هجرية)

*



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم قال الشيخ الفقيه الامام
 العلامة الصدر الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف الرباني ابي
 يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني رحمه الله تعالى الحمد لله الذي
 شرح صدور العلماء الراسخين . لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع البراهين
 وظهر لهم بآيات مصنوعاته . لكل على ما قسم له بفضلته في سابق قضائه . ومن
 عليهم فيها بالنظر القويم . فاشرفوا على مالا يحاط به ولا يكيف من عظيم جلاله
 وكبريائه . فتأهوا في ذلك الجمال والجلال حتى اذهلهم بعد عن عجائب ارضه
 وسماؤه . فسبحان من ظهوره لاوليائه عين خفائه . وقر به عين بعده والعجز عن
 ادراكه لسعة جلاله نزهة لا تكيف وغاية كمال لاصفيائه . والصلاة والسلام
 على من خص من رتب المعارف باعلاها . ورقى في درج التخصيص والتقريب
 مراقي لا تكمنه بل وقفت العقول بمراحل دون أدنى ادناها . ورضي الله عن
 آله وصحبه الذين شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعتهم العليا . والاقنباس مر
 عظيم انواره . فكان لهم شمساً وهم انجم يهتدي بهم في دياجي ظلم الجه

وثبت القدم باقنفاء آثارهم في مزالق اوعاره

وبمد فيقول العبد الفقير الى ربه . المشفق من خبث صنيعه وسوء
كسبه . محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له بلا محنة ولا بويه ولا خوته
وذريته واحبته . وجمع الجميع بفضله في اعالي الفردوس مع المقربين من
اصفيائه واهل محبته وشريف قربته . لما وفق الله سبحانه وتعالى لوضع العقيدة
المسماة بعقيدة اهل التوحيد . المخرجة بعون الله من ظلمات الجهل وورقة التقليد
المرغمة بفضل الله تعالى انف كل مبتدع عنيد . طلب مني بعض من اعتنى
بقراءتها . ان اضع له عليها مختصراً يكمل مقاصدها . ويسهل المشرع الى ما
عذب من مواردها . فاجبته الى ذلك طالباً من المولى الكريم حسن المعونة
والتسديد للصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من العلل غير
مصونة . وسميته عمدة اهل التوفيق والتسديد . في شرح عقيدة اهل التوحيد .
والله تعالى اسأل ان ينفع به وبأصله . ويمنّ على من سعى في تحصيلها بنيل
مراتب اهل العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله وطوله . والصلاة والسلام على
سيدنا ومولانا محمد افضل العالم بعضه وكله

(ص) الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين وامام المرسلين . ورضي الله عن اصحاب رسول الله اجمعين . وعن
التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين . اعلم شرح الله صدرى وصدرى
ويسر لنيل الكمال في الدارين امري وامرك ان اول ما يجب قبل كل شيء
على من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله الى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة
والادلة الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده
بالاهم فالاهم

(ش) الكلام فيما يتعلق بالحمد والصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا تطيل به ولا يخفى هنا حسن مناسبة الدعاء بشرح الصدر الذي هو تهيئته لقبول المعارف وفهمها وازالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجهما (قوله) ان اول ما يجب اي شرعاً وانما لم اقيده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما تثبت عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل وسيأتي ان شاء الله تعالى الرد عليهم في محله الا انهم خصوا هذا الموضوع باعتراض وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلاً لزم اخلام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر واجيب بأنه مشترك والمشارك ملزم اذ لو وجب عقلاً لافهم ايضاً لان وجوب النظر غير ضروري، عندهم لتوقفه على مقدمات تفتقر الى أنظار دقيقة والحق ان النظر لا يتوقف على العلم بالوجوب لا عادة ولا شرعاً أما عادة فلأن الله تعالى أجرى عادته وطرده سنته بعدم تواطئ العقلاء على الاعراض عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن أعظم ذلك ما تأتى به الرسل من خوارق العادات وأما شرعاً فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم وقوله أن يعمل فكره خبران وحاصله ان أول واجب النظر وحقيقة النظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعمال ما ليس بمعلوم كذا عرفه البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم أن نقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به الى المطلوب واول للتنوع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الامور الى معرفة مفرد سميت معرفة وقولا شارحاً وان وصلت الى تصديق وهو العلم بنسبة امر الى امر على جهة الثبوت او النفي سميت حجة ودليلاً فمثال الاول قولك في شارح الانسان انه الحيوان

الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ماسوى الله عز وجل
العالم متغير وكل متغير حادث فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه
الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كاية يوصل من اتضح له بالبرهان
صدقهما الى العلم بأن العالم حادث لاندرج الصغرى في حكم الكبرى وهل
الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه او عقلي فلا يمكن عندني
الافات العامة كالموت ونحوه التخلف او بالتولد بمعنى ان القدرة الحادثة اثرت
في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها في النظر او بالايجاب بمعنى ان النظر علة اثرت
في وجود المعلوم اربعة مذاهب الاول مذهب الاشعري والثاني مذهب امام
الحرمين وهو الصحيح وللقاضي القولان والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من
ذلك النظر التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري اي الضروري
والرابع مذهب الحكماء والرد على الآخرين بما يأتي من وجوب اسناد وقوع
الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وابطال اصل التولد والتعليل على سبيل
التأثير واما مذهب السمنية المانعين افادة النظر مطلقاً والمهندسين المانعين افادته
في الالهيات فلا يخفى فسادهما وضرورة العلم بافادته المستفادة من التجربة كافية
في الرد عليهما لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه
لانا نقول ذلك في الضروري الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه
اما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام
مثلا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في سببه الذي هو الذوق والسبب في
مسئلتنا العنود على النظر الصحيح المطلع على وجه الدلائل واما ما احتج به
المهندسون من ان الحكم على الشيء فرع تصويره وحقيقة الاله يستحيل تصورهما
فلا يدرك بالنظر الحكم عليها وبأن اقرب الاشياء الى الانسان هو يته التي

يشير اليها باننا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها عن الاوهام
والعقول فممنوع اما الاول فلا أن الحكم انما يتوقف على تصور ما وهو موجود
لا على كمال التصور واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لا شك
فيه اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولهذا كان
اهل الحق في غاية القلة ومنع ان يخوض فيما زاد على الضروري من هذا العلم الا
الافراد من الاذكياء ثم اختلف القائلون بافادته هل العلم بالنتيجة يعقب العلم
بوجه الدليل ام يحصل معه دفعة وعليه فهل بعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف وزعم
ابن سينا ان حصول العلمين بالمقدمتين في الذهن ليس كافياً في حصول النتيجة
بل لا بد من علم ثالث وهو التفطن لا ندراج الصغرى تحت الكبرى كما اذا ادعيت ان
هذه بغلة وكل بغلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر حتى يتفطن الى ان هذه بغلة فرد من
افراد هذه الكلية ليلزم الحكم على الفرد قال شرف الدين بن التلمساني وما ذكره حق
فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج النبيذ في الحرمة الا من
حيث كونه فرداً من افراد المسكر فلا بد من التفطن له الا انه معلوم في ضمن
العلم بان هذا الترتيب منتج فلا يكاد يخلو الذهن عن ذلك عند ذكر المقدمتين
على هذا الوجه قلت وعبارته في الطوابع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء
الاتاج وخفائه اه هذا كله في النظر الصحيح أما الفاسد فان كان لعدم تمامه
لم يستلزم شيئاً انفاقاً وكذلك ان كان لفساد نظمه كالاتدلال بجزئيتين
أو سالتين وان كان للخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجهل وهو
رأي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيين وهو الصحيح وما احتج به
المتكلمون من اختلاف الشبهة بحسب ان الناظر فيها ابتداء نقوده الى الجهل

والناظر فيها بعد العلم لا نقوده الى شيء والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على
النقيض نقوده الى الشك وما اختلف لا يرتبط بشيء فغير مسلم لانا نقول ان
لازمها على الحقيقة الجهل وانما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم
بضدها لا لعدم العلم بالربط بينهما وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة فليس
شكه من مجرد الشبهة بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رأين
لا استرابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا به ايضا من ان الشبهة لو
كان لها ارتباط بعقد معين لكنت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما
اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل فلا يلزم لجواز اشتراك
المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل يفارق الشبهة وان اشتركا في صورة
النظم فان مقدمات الدليل ضرورية او تنتهي الى الضرورة والشبهة ليست كذلك
واعلم ان الناظر في الشيء اضدادا تخصه واددادا تعمه وغيره فالخاصة كل
ما يوجب اخطار المنظور فيه بالبال كالعلم به والجهل به اعني المركب لانه لو نظر
معهما لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل آخر انما هو لا اختبار دلالاته
لا للاستدلال به وكالشك فيه والظن فيه والوهم لانه متى نظرتي طرف لم يخطر
بباله الطرف الآخر وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقلي او
عادي فيه تردد للمتكلمين والاضداد العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال
كالموت والنوم والنسيان وما في معناها وبالجملة فالنظر يضاد العلم وجملة اضداده
❖ تنبيه ❖ ما مرنا عليه في هذه العقيدة من ان اول واجب النظر هو مذهب
جماعة منهم الشيخ الاشعري ومذهب الاستاذ وامام الحرمين الى ان اول واجب
القصد الى النظر اي توجيه القلب اليه بقطع العلائق المتنافية له ومنها الكبر والحسد
والبغض للعلماء الداعين الى الله سبحانه وتطهير القلب من هذه الاخلاق اول

هداية الله تعالى للعبد وقال القاضى اول واجب اول جزء من النظر وقيل اول واجب المعرفة ويعزى للشيخ ايضاً وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظراً الى اول ما يجب مقصداً وغيره نظراً الى اول ما يجب امثالا واداءً وانما اخترت من هذه الاقوال القول بان اول واجب النظر لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فلما اخذ من قاعدة ان الامر بالشيء امر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف في معرفته تعالى وان كان بغير معلم خلافاً للاسماعيلية نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية العسر وقالت المعتزلة اول واجب الشك وهو فاسد أما على اصلنا فلأن الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله أفي الله شك وأما على اصلهم فلأن الشك كفر وهو قبيح عندهم لعينه فلا يكون ما موراه وقيل ان اول واجب الاقرار بالله وبرسالة عن عقد مطابق وان لم يكن علماً وسيأتي ابطاله عند ابطال القول بصحة التقليد فهذه اقوال ستة في أول ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه (قوله) من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين جمع برهان وهو احد اقسام الحجة العقلية لان الحجة تنقسم أولاً بحسب مادتها قسمين عقلية ونقلية والاولى خمسة اقسام برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة اقسام اوليات لانها تدرك باول توجه العقل وتسمى ايضاً بديهيات وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ومشاهدات وتسمى ايضاً حسيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وقضايا قياساتها معها وهي ما يجزم به العقل بواسطة وسط يتصور معها كقولنا الاربعة زوج فانه بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الاقسام بنسأوبين وتجريبات وهي

ما يجزم به العقل بواسطة تجربته مراراً كثيرة بحيث يجزم العقل بأنه ليس على سبيل الاتفاق كقولنا السقمونيا (١) تسهل الصفراء وحديثات وهي ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجربات مع مصاحبة القرائن كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس ومتواترات وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع ووسط حاضر في الذهن وذلك ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير مما يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى (٢) النبوة وظهرت المعجزة على يده وهذا القسم مركب من القسم الثاني والثالث فهذه الاقسام الستة منها يتركب البرهان والغرض منه حصول العلم اليقيني واما الجدل فهو ما تألف من مقدمات مشهورة والمقدمات المشهورة ما اعترف بها الجمهور لمصلحة عامة او لسبب رقة او حمية كقولنا هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح وهذا كاشف لعورته وكل كاشف لعورته فهو مذموم فهذا مذموم وهذا فقير وكل فقير تحمد مواساته فهذا تحمد مواساته وهذا قتل اخوه ظلماً وكل من قتل اخوه ظلماً حسن ان يقتل قاتله فهذا حسن ان يقتل قاتله والغرض من الجدل اما اقناع قاصر عن البرهان او الزام الخصم ودفعه واما الخطابة فهي ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه الصدق لسر لا يطالع عليه او لصفة جميلة كزيادة علم او زهداً ونحوه او من مقدمات مظنونة مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لاص فهذا لاص والغرض من الخطابة ترغيب السامعين وأما الشعر فهو ما تألف من مقدمات متخيلة

(١) نبات يستخرج من جوفه رطوبات وتجفف «٢» فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع من الخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطئهم على الكذب وكل ما هو كذلك فهو مقطوع به اه حامدي

لترغيب النفس في شيء أو لتفجيرها عنه فالأول كقولنا هذه خمرة وكل خمرة
ياقوتة سيالة فهذه ياقوتة سيالة والثاني كقولنا هذا عسل وكل عسل مرة مهووعة
فهذه مرة مهووعة والغرض من الشعر انفعال النفس وأما المغالطة فهي ما تألف
من مقدمات شبيهة بالحق وليست به وتسمى سفسطة كقولنا في صورة فرس في
حائط هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال أو شبيهة بالمقدمات المشهورة وتسمى
مشاغبة كقولنا في شخص يخبط في البحث هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى
يسكتوا وكل من يكلم العلماء بالفاظ العلم حتى يسكتوا فهو عالم فهذا عالم أو من
مقدمات وهمية كاذبة كأن نقول هذا ميت وكل ميت جمد فهذا جمد
أو نقول هذا الميت جمد وكل جمد لا يفزع فهذا لا يفزع فإن النفس قد لا تقبل
هذا الدليل الصحيح لمقدمات لتوهمها كاذبة فنقول هذا انسان يمكن قيامه وبطشه
وكل من يمكن قيامه وبطشه فليس بجمد أو فهو مفزع فهذا ليس بجمد أو فهو
مفزع وكما اذا رايت حبلا مصنوعاً على شكل حية فتعلم انه حبل واذا التقى عليك
خفت منه لان الوهم يغلب كثيراً على العقل ما قاذك شيء مثل الوهم نقول النفس
هذا يشبه الحية أو هذا شكل الحية وكل ما يكون كذلك فهو مخوف أو فالخزم الفرار
منه فهذا مخوف أو فالخزم الفرار منه وبمثل هذا الوهم وقع اكثر الناس في انواع البدع
والضلالات حتى وقفوا مع المعتادات واشتغلوا بالا كوان عن مكوّناتها فاعتقدوا
نافعاً ما ليس بنافع وضاراً ما ليس بضر فاشركوا مع الله غيره واثبتوا الوسائط
بينه وبين خلقه واسندوا التأثير الى من ليس له تأثير وتوكلوا على من ليس له
حول ولا قوة ولا تدبير ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي
بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من يقف عندها انظر المقصد امامك
انما نحن فتنه فلا تكفر فهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البيضاوي في الطوابع

ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى ايضاً الامارة والمغالطة لان الحججة العقلية اما ان تتركب من مقدمات قطعية او من مقدمات ظنية او من شبهة باحدها وتسمى الاولى برهاناً ودليلاً والثانية خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالمعتمد من هذه الاقسام في تصحيح العقائد الدينية (٣) القسم الاول الذي هو البرهان فلذا قلت من البراهين ووصفتها بالقاطعة لكشف معناها وانما عطف عليها الادلة عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة النقلية فيما تقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا تتوقف المعجزة عليه كنفى النقائص عنه تعالى وثبوت الوحدانية له على رأي وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والرؤية ونحوهما ووصفتها بالسطوع اشارة الى اشتراط القطع فيها ايضاً ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين العقلية والادلة القواطع السمعية لكان ابين واحسن (قوله) الا ان يكون حصل له العلم بقييد لما اطلق في الارشاد وغيره (قوله) فلا يشتغل بعده اي بعد البلوغ

(ص) ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد فانها في الاخرة غير مخرصة عند

كثير من المحققين

(ش) اعلم ان الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة علم واعتقاد وظن وشك ووهم لان الحكم بأمر على امر ثبوتاً او نفياً اما ان يجد في نفسه الجزم

« ٣ » اي المنسوبة للدين من نسبة الجزئي للكللي ومراده بتلك العقائد التي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه لتعبيره بالبرهان الذي هو الدليل العقلي واما العقائد التي لا تتوقف المعجزة عليها كالسمع والبصر والحشر والنشر فتصحيحها لا يتوقف على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح العقائد وثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جمل العمدة في تصحيح العقائد البرهان الذي مقدماته مبنية مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف .
قو حامي

بذلك الحكم اولا والاوّل اما ان يكون لسبب واعني به اما ضرورة او برهاناً
او لا وغير الجزم اما ان يكون راجحاً على مقابله او مرجوحاً او مساوياً فاقسام
الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة ويسمى الاول من قسمي الجزم علماً ومعرفة
ويقينا والثاني اعتقاداً ويسمى الاول من اقسام غير الجزم ظناً والثاني وهماً
والثالث شكاً اذا عرفت هذا فالإيمان (٤) ان حصل عن اقسام غير الجزم الثلاثة
فالإجماع على بطلانه وان حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم
فالإجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين مطابق لما في
نفس الامر ويسمى الاعتقاد الصحيح كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين وغير مطابق
ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكافرين فالفساد اجمعوا على
كفر صاحبه وانه آثم غير معذور مغلّد في النار اجتهد او قلّد ولا يعتد بخلاف
من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض
التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والاستاذ
والقاضي وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح الاكتفاء به في العقائد
الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكأنه لم
يعتد بخلاف الحشوية وبعض اهل الظاهر اما لظهور فسادهم وعدم متانة علم
صاحبه او لاعتقاد اجماع السلف قبله على ضده وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاثة
اقوال الاول انه مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني انه مؤمن لكنه عاص ان
ترك النظر مع القدرة الثالث انه كافر وانصه في شامله الذي حاذى به طوابع

« ٤ » اي ان تعلق به شيء من غير اقسام الجزم فالمراد الايمان الصوري بحسب
الظاهر وهو العقائد كثبوت القدرة والارادة لله اما الايمان بمعنى الاذعان المصاحب
للاعتقاد الجازم المطابق للناسي عن دلائل فلا يتعلق به ظن ولا شك ولا وهم اه حامد مع

البيضاوي التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادتين والمعاد والفتنة اما بدليل اجمالي معجوز عن تقريره وحل شبهه او تفصيلي مقدور عليها ففي ايمان ذي التقليد فيها لا مع عصيانه بترك نظره ان قدر او معه ثالثها هو كافر لنقل المقترح مع عز الدين والامدي محتجين بأن اكثر من دخل في الاسلام على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدي عن بعض المتكلمين وان هاشم مع مقتضى قول الفهرري اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينجي من الخلود في النار وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختيارا كافر وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر اختياراً فيما ادرك منه قولاً القاضي الاصمح ككفره بعد قوله يمكن ان لا يكفر وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي وعلى الكفاية بالتفصيلي او على الاعيان بالتفصيلي نقلاً الامدي عن الامام وغيره قائلين من كان اعتقاده دون دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر الفهرري ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد في نوازه انما هو بالدليل التفصيلي مندوب اليه لا فرض كفاية اه قلت وبالجمل فوالذي حكاه غيرنا عن جمهور اهل السنة ومحققهم ان التقليد لا يكفي في العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة اليه بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الاصح قال ولا يكفي التقليد في ذلك على الاصح اه قلت ويدل على مذهب الجمهور قوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فامر بالعلم لا بالاعتقاد وقد

علمت الفرق بينهما وقوله فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل
شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما وقوله ليستيقن الذين اوتوا الكتاب
الاية واليقين بمعنى العلم وقوله قل هذه سبيل ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن
اتبعني والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن
متبعاً للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون
مؤمناً عند بعضهم ويدل ايضاً عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امر عباده
المؤمنين بما امر به عباده المرسلين ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق عباده
المرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل
الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل آية في القرآن دامة للتقليد وامرة بالنظر
والاعتبار دليل على ذلك كقوله تعالى قل انظروا وقوله جل وعلا ولم يتفكروا
وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الاية وحذر سبحانه المتأني بالنظر
بخوف قرب موته فيفوته النظر بتأنيه فيموت غير مؤمن عند بعضهم فقال بعد
قوله او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان
عسى ان يكون قد اقترب اجلهم واجماع الصحابة ايضاً دليل على وجوب النظر
فانها لم تزل تدم التقليد وتحذر منه وهو قول شائع بينهم من غير نكير وقال
القاضي رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لانه اما ان يؤمر بتقليد من
شاء او بتقليد الحق والامر بتقليد من شاء يلزم منه ان من قلد كافراً يكون ممثلاً
وهو خلاف الاجماع وان امر بتقليد الحق فاما ان يؤمر بتقليد الحق عند الله
تعالى وان لم يعلم هو كونه محققاً او بشرط علمه بكونه محققاً والاول من تكليف
المحال والثاني لا يعلم كونه محققاً الا بعد النظر القويم واذا نظر خرج عن كونه
مقلداً وان قيل يؤمر بتقليد من غلب على ظنه انه على الحق كما في الفروع لزم

ان يكون كل من قلد مبتدعاً او كافراً بناء على رجحان قوله في ظنه ممثلاً
والاجماع على خلافه اهـ واما ما اعتربه القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجراء احكام الاسلام ورفع
القتال بمجرد النطق بكلمتي الايمان من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه
لان ذلك انما هو من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه
وانما كلامنا فيما بين العبد وربه وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار
وقد اجري النبي صلى الله عليه وسلم احكام الاسلام على من قطع فيه بأردا
كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على انهم كذلك في الآخرة والى هذا المعنى
اشرت بقولي فانها في الآخرة غير تخلصه عند كثير من المحققين اي واما في
الدنيا فمبني احكامها على الظواهر وعلى هذا قال الغزالي لا تحرك عقائد العوام
ويتركون على ما هم عليه يعني لان السنة مضت بعدم البحث عن الضمائر وانها
انما تنكشف في الآخرة يوم تبلى السرائر وانما يجب بث العلم لمن سأله وكان
اهلاً له لا لمن اعرض عنه او لم يكن اهلاً ويعني والله اعلم ما لم يظهر المنكر في
عقائدهم كزمائنا هذا فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه
عقولهم وقد جعل الله تعالى في الالفاظ والادلة سمة فكل يخاطب على قدر فهمه
والله المستعان واحتج بعضهم ممن يميل الى صحة القول بالتقليد بل ويرى رجحانه
على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه احدها انا نقطع ان ابا بكر
وعمر وسائر الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل
عن الاستاذ ابن فورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض
الا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف
انه قال عليكم بدين العجائز وحكي عن الامام الفخر انه قال عند موته اللهم

ايمان المجاز وقال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه للرجل سأله عن الاهواء
 عليك بدين الصبي الذي في الكتاب ودين الاعرابي اودع ما سواهما الثالث
 انا نجد بعض المقلدين اقوى ايمانا وارمخ اعتقادا ممن نظر في علم التوحيد .
 قلت لا يخفى فساد ما تمسك به على كل موفق اما الثالث وهو رجحان ايمان
 بعض المقلدين على ايمان من نظر فهو من المصادرة عن المطلوب لان جمهور الائمة
 يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار على التقليد وبعضهم يرى ان لا ايمان للمقلد
 اصلا فكيف يدعى رجحانه وايضا فما لا يدخل تحت فهم عاقل ان الجزم المستند
 الى مجرد التقليد ومن لازمه قبول احتمال النقيض يكون مساويا للجزم الذي
 انتجته البراهين بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد بعض من لم
 ينظر من اولياء الله تعالى وخرقت في حقه العادة ووهب له من المعارف مالا
 يتوصل اليه بالنظر حتي صارت علوم الناظرين بالنسبة الى ما اعطى من العلوم
 كلا شيء واذا اراد هذا فليس هو من محل النزاع لان نزاعنا في المقلد وهذا
 الذي ذكر ليس بمقلد بل هو كالناظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقف
 العلم غير الضروري على النظر انما هو بحسب العادة ويجوز في قدرة الله تعالى ان
 يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورة بحيث لا ينتقر في تحصيلها الى نظر الا ان
 تجوز مثل هذا الحارق الذي لم يعط الا للنادر من الاولياء لا يسقط وجوب
 النظر في حق من لم يحصل له هذا المقام والذي سجت به العادة وامر به الشرع
 تحصيل العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم من العلماء والتزام
 التعب في الدرس والرحلة في طلب الفوائد وقد روى في الحديث لا يستطيع
 العلم براحة الجسم واطلبوا العلم ولو بالطين وورد انما العلم بالتعلم وقال الله تعالى
 لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة وقال اكليمه موسى عليه السلام

وكتبنا له في الالواح الى قوله نخذها بقوة وقال جل وعلا فلولا نفر من كل فرقة منهم الاية وكان السلف الصالح يرحل احدهم لطلب الفائدة الواحدة مسيرة شهر ولقد سافر كلهم الله عليه اسلام مع ما اعطى من علم كل شيء للقاء الخضر عليه السلام حتى مسه التعب في ذلك وقال لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا وان اراد بالايان ما ينشأ عنه من اعمال البر وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان الانتفاع بالعلم انما هو بيد الله وليس بين العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يقدح في وجوب العلم ولا في شرفه وليس العلم هو الذي حمل العالم على المخالفة حتى يقدح في شرفه ولا التقليد هو الذي حمل المقلد على الموافقة حتى يدعى شرفه بل انما يحمل العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق على الموافقة ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدم صحة ايمانه فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم اصلا وقد شدد رهبان انصارى ومن في معناهم من الجهلة على انفسهم في الدنيا تشديدا عظيما ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة ثم لو جئنا لعد المحاسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلماء من ائمة المسلمين ومشايخ الاولياء الذين هم قدوة المتقين وما لهم من العلوم ثم بشها تعلما وتأليفا وجهادا لكل مبطل حتى انقطع من كل جاهل ومبتدع التشوف الى الاختلاس من الدين لغاب في ادنى مكرمة لهم جميع اعمال عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل العلم وليسوا منهم وعزة وجود اهل العلم على الحقيقة هي التي جسرت الجاهل بمناقب من مضى من ائمة المسلمين على ذكر مترهبي العامة في معرض ذكر العلماء الراسخين رضى الله عنهم ونفعنا بهم

وحشربا في زمرتهم . واما الثاني وهو ما حكاه عن بعض السلف من قوله عليكم
بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا على صحة التقليد لان مراد هذا القائل الامر
بالتمسك بما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه الى
من ليس اهلا للنظر كالعجائز والصبيان في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك
ما حدثته المبتدعة من (١) القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم من لا وجود
له في اعصار السلف الصالح خاصهم وعامهم وذكر امثلة ذلك على الاستيفاء
يطول . ولندكر البعض ليتبين به المراد فمن ذلك ما حدثه المعتزلة من تقييد
ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد
اوقعوا ما لم يرد الله جل وعلا ومعلوم ان هذه ضلالة لامستند لها وانما الذي
اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه منهم الخلف ولهج به الصغير والكبير والذكر
والانثى والحر والعبد والحاضر والبادي حتى صار كأنه معلوم من دين ائمة
المسلمين ضرورة يلهج به من عرف معناه ومن لم يعرف وقوع الكائنات كلها
بارادة الله تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتى ان جهلة العصاة
يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله تعالى ذلك منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا
ونحو هذا ما انكره المعتزلة من جواز العفو عن مات مصرا على المعاصي وانكار
الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل هذا كثير في العقائد ويدل قطعا على

« ١ » قوله من القدرية اي القائلين ان للعبد قدرة اختيارية قوله والمرجئة اي
القائلين ان الوعيد الواقع في القرآن أو السنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن
المعصية فأرجئوا النص اي اخروه والغوه عن الاعتبار قوله والجبرية اي القائلين ليس
للعبد قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا قوله والروافض من رفضوا يعة زيد بن علي
ابن زين العابدين بن الحسين بن علي حيث لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر
وقال لهم كانا وزيري جدي اه حامدي

هذا التأويل الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا للسائل عن
 الأهواء فكأنه قال له عليك في الدين بما كان عليه السلف الصالح وتلقاه منهم
 الخلف ودع ما يناقض ذلك مما أحدثه المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ الذي
 اغتربها من مال الى التقليد وحذر من النظر في التوحيد هي في الحقيقة حجة
 عليه لا له لان علماء السنة رضى الله عنهم انما القوا في علم التوحيد كيدينوا للناس
 ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته ووضوحه قبل ظهور البدع دينا
 لعجائزهم وامائهم واهل بدوهم وصبيان كتابهم وزادوا بان حصنوه بالبراهين
 العقلية التي تنتهي الى ضرورة العقل بحيث يخرج من انكرها من ديوان العقلاء
 وبالأدلة النقلية القطعية فيما تقبل فيه منهم رضى الله عنهم فهم جعلوا على حرز
 دين الاسلام اسوارا لما قدمت جيوش المبتدعة التي لا تحصى كثرة تريد
 استلاب ذلك الدين وابداله بجهالات يهلك من اتبعها ثم لما اتت المبتدعة
 بمعاول الشبهات لتهدم به اسوار الأدلة وبسلام الاوهام والتخيلات لتتجاوزها الى
 حرز الدين بالغت العلماء رضى الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين
 الرحمة لجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات ونسخت لهم تلك الاوهام
 والتخيلات باجوبة قاطعة لا يجد العاقل عن الاذعان لها سبيلا وانفقوا رضى الله
 عنهم في جميع ذلك الذخائر التي حصلت لهم من الكتاب والسنة واصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم القدوة لهذه الامة ولقد كان حرز الدين
 محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر عليه احد يروم الاختلاس
 منه وانما تجاسر من تجاسر عند غيبته لكن لم يميت صلى الله عليه وسلم حتي ورث
 علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفعون به كل عدو يريد الاختلاس من

احلّ امته في حرز ملته كالليث حلّ مع الاشبال في اجم
 فحين قام الاعداء بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لهدم حصن الدين انفقوا في
 تحصينه اعظم تحصين تلك الذخائر التي ورثوها واستعملوا آلة عقولهم في وجوه
 انفاقها ولم تنزل ارباح تلك الذخائر من زيادة تلك المعارف تتوالى عليهم
 وينفقونها عند الاحتياج اليها فهذا حال علماء اهل السنة الذين تكلموا في علم
 التوحيد والنفاقية التاليف جزاءهم الله افضل جزاء فبالله ايها المقلد الذي يستدل بما لم
 يحيط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين خاضوا مع كثرتهم وعظيم
 احتيالهم في شبهاتهم ولهم المنزلة في الدنيا بحيث يتمكنون بها من سوق الناس الى
 اغراضهم لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الواسخين واي دين يبقى لعبور
 او صبي او مقلد لولا بركة اولئك العلماء واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي
 رباط يماثل رباطهم وعكوفهم على استعمال العقول وتحبيسها مدة الحياة على
 الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فمهما لاح لهم مختلس يريد شيئاً من الدين قابله
 بشهاب من نيران البراهين فردوه خاسئاً لم يتقلب الا باعظم فضيحة واين هذا
 الجهاد والرباط من جهاد السيوف وورباط الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال
 لا بد في الدنيا من فراقها وهذا حفظ دين لو ذهب لهلاك الناس في عذاب جهنم
 ابد الابدين وقد روى ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد
 في زمن هيجان المبتدعة الى جبل لبنان وهو متعبد لاولياء الله تعالى وخلوة لهم
 عن الناس فوجدهم هنالك يتعبدون فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الى هذا
 الموضع لتعبدون وتركتم امة النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة فقالوا
 له يا ايها الاستاذ لا قدرة لنا على مخالطة الخلق وانت الذي اقدرك الله على ذلك
 فانت اهل فرجع رضي الله عنه واشتغل بالرد على المبتدعة وألف كتابه الجامع

بين الجلي والحفي وروى ان الاستاذ ابا بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر
له اعتزل عن الناس للعبادة فسمع هائفاً يقول الآن اذ صرت حجة من حجج الله
تعالى على خلقه صرت تهرب من الخلق فرجع الى التعليم . فان قلت اذا كان
مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر معه ما تناولت عنهم فما بال اللفظ عدل به
عن صريح المراد وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه
الصحابه والسلف الصالح الى ان قال عليك بدين العجائز وعليك بدين الصبي
الى آخره . قلت سبب ذلك والله اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان
هيحان البدع ويدل على ذلك سؤال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهواء
وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعتنين بالدين وتعليمه
للاهل والولد والامة والعبد حتى كان الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم اكمل
معرفة امثالاً لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وليت
أكابر علماء زماننا كانوا في معرفة السنن مثل ائمة علماء السلف الصالح او نسايتهم
او صبيانهم فلما هاجت البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شيء
منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما اكتسبوه من تربية الصحابة
والتابعين لهم باحسان والابتداع من قبلهم مأمون واهل البدع لا يقصدونهم
بالمخالطة فامتوا من التلوث باقذار البدع على عقائدهم التي اتقنوها بما يحتاج اليه
من البراهين على حسب ما اخذوه من السلف الصالح وفهموه من الكتاب
والسنة لسهولة ذلك عليهم اذ هم عرب لم تستول على السننهم العجمة ولا صعد على
قلوبهم وان الجمود ولا ظلمة الغباوة فعقائدهم اسلم شيء واحسنه فلماذا امر ضعيف
النظر ان ينتهي الى حرز دينهم المأمون لعدم المخالطة لاهل البدع ولو قوف ائمة
زمانهم المتسعين في الانظار ولهم القوة العظمى في الذهن واللسان رضى الله

عنهم امام حرز دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال وتحملوا في ذلك رضي الله عنهم من مشاق النظر والاذاية في الانفس والمال ما يعظم الله به اجورهم ولو قيل لضعيف النظر الذي حيرته الاهواء عليك بما عليه الصحابة رضي الله عنهم لكان احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعى ان ما ينتحله هو مذهب الصحابة رضي الله عنهم فكان من الحزم والصواب ما امر به علماء الساف من الانتماء الى الحرز المأمون الذي وقفت ابطال العلماء لمناضلة اعداء الدين امامه والضعيف اذا لم يدخل الحرز ووقف موقف الابطال خيف عليه أن يهاكمه العدو لضعفه ولهذا مال الفخر في موطن الموت لحرز الضعفاء ودعابه لانه موطن يتشتت فيه الفكر لعظم هوله فيخشى ان اقبلت فيه واردات الشبه ان يضعف العقل عن دفعها واقل ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضاقا في ذلك الموطن الهائل عن حمل ذلك فدعا بصفاء المعرفة والحفظ مما يكدرها كما هو شأن عجائز تلك الازمنة وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من أدلتها ولم يبحثوا عن الزائد ولا انتصبوا لمناظرة اهل البدع فصفت عقائدهم حتي ما توا على ذلك هذا مراده والله اعلم . واما حمله على طاب الاعتقاد التقليدي فهو دعاء بسلب المعرفة والعياذ بالله والانتقال الى ما هو ادني وفي ايمان صاحبه من الخلاف ما علم والدعاء بمثله لا يرضاه عاقل ولو سلمنا انه اراد العجائز المقلدات لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن وهو عدم خطوط الشبهات بالبال مضمومًا الى كمال معرفته هو لتكون عقيدته اذ ذاك صافية عن كل مكدر وقد يحتمل ان يكون سبب دعائه بهذا ما علم من حاله من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة واصحاب الاهواء وتكثير الشبه لهم وثقوية ايرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها على ما يظهر من تأليفه ولقد استرقود في بعض

العقائد نخرج الى قريب من شنيع اهوائهم ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن احمد المقرئ التلمساني رحمه الله ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه اشد منه في الانفصال عنها وفي هذا ما لا يخفى انشدني شيخني ابو عبد الله الابلي قال انشدني عبد الله بن محمد بن ابراهيم الزموري وقال انشدني نقي الدين بن تيمية لنفسه شعرا

محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين
اصل الضلالة في الافك المبين فما فيه فاكثره وحي الشياطين
قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت نحر الدين لضربت به بقضبي هذا
على رأسه اه قلت فاعل الفخر رحمه الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي
عسر عليه الانفصال عنها ما حمله الخوف منه ان تمنى ان يكون في درجة الاعتقاد
التقليدي لان رأيه فيه انه كاف وقد روى عنه انه انشد عند الموت شعرا
نهاية اقدام العقول عقال واكثر سعي العالمين ضلال
وارواحنا في وحشة من جسمونا وحاصل ديانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحشنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من رجال قد رأينا ودولة فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فماتوا والجبال جبال
فعلى هذا الاحتمال يكون الفخر تمنى لعظم الخوف الدخول في حرز المقلدين
حقيقة او على معنى التلهف والندم على ما فات ويحتمل ان يكون مع هذا اراد
بالعجائز العجائز المقصرات على القدر الضروري في تصحيح العقائد اذ هو حال
عجائز ذلك الزمان وما قبله من الازمنة الفاضلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا

الحرز في زماننا ليس بأمون اذ لا اتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتناء بتعليم عقائد الدين لا سيما النساء والصبيان اما الائمة والعبيد في زماننا فلا يقصدون بتعليم اصلا وكأنهم عند ما لكيهم حيوان بهيمي لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلم من اهل زماننا فكيف بالعامية فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالائمة والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق العلم فلا تسأل عن حالهم وتجد اذهان اكثر اهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد لفهم مائلة ابدا لما لا يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت لم تفهم وان فهمت نفات منها فهمها عن قرب وان بقي شيء منه بطرت وجعلته سلما للدنيا والصحبة الظلمة والتقرب اليهم الا من عصمه الله بفضله وما انذر وجوده اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وبالجملة فهذا الزمان هو الذي هوّل امره في الاحاديث وحذر منه السلف الصالح وخافوا ان يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم وهانحن ادر كنهه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله المستعان فاما الاول وهو قوله مات ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والعرض وكذلك سائر الصحابة رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل هذا دليلا على التقليد من له ادني تمييز فاي مدخل للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتى يلزم من الجهل بشيء منها الجهل بشيء من الادلة وما اشبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم كانت تجهل المقصود من علم العربية لانهم ماتوا ولم يعرفوا حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح عليها عند علماء العربية او كانوا يجهلون المقصود من فن البلاغة لانهم كانوا يجهلون الفاظها احدها من بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من

عاقِل وانما يصح له الاستدلال لو ثبت ان الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التقليد واعرضوا عن النظر الذي حض الله تعالى عليه في أي من كتابه وان ادلة العقائد التي لا تحصى كثرة في القرآن كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها وصحة هذا عنهم مما ياباه كل مؤمن (١) وما اخرج من تعرض بمثل هذه النقيصة في علي منا صبهم التي لا تلحق لعظيم الادب ولقد نقطع ان اكابر علماء زماننا لم يحصل لهم من العلم بالدين وسننه ما حصل لادني امة من اماء الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مميز من صبيانهم وكذا التابعون وتابعهم باحسان ولقد ادرك على رضي الله عنه زمن المبتدعة والخمهم بما لم يقدروا ان يجيبوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو اذن لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اضع على الفاتحة وقر سبعين بعيرا لفعلت وقال صلى الله عليه وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها وقد نقل عنه رضي الله عنه في كل علم العجب العجاب حتى افنتت به طوائف من المبتدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصراني في عيسى عليه السلام ومن عجيب امره رضي الله عنه ان معضلات المسائل التي لا يتوصل الى جوابها الا بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم شأنها كأنها عنده سؤال عن الامور الضرورية كماكون الاثني مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة مسطورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله عنه على المنبر في الفريضة المنبرية وهي زوجة وابنتان وابواب وقوله على البديهة بلا تأمل ولا تأخر في ذلك الموقف الصعب صار ثمنها تسما ثم أعرض على عقول اكثر

(١) وما اخرج الخ ما تعجبية اي ما احق هذا القائل لهذا الكلام وهو ان

الصحابة ماتوا الخ

الناس ذلك وانظر أين هم من ذلك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة
أرغفة وللآخر خمسة هم عليهما ثالث فقدم له ما معهما واستوعبوا ثلاثتهم ذلك
أكل فلما قام عنهما جازاهما بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين
وقال الآخر بل على عدد أرغفة كل واحد خلف الأول ان لا يأخذ الا ما
أعطاه صميم الحق فرفعه الي على رضي الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان
كان بصميم الحق فقال على بديهة اذا ليس لك الا درهم واحد فقال كيف فقال
اكتب ثلاثكم ثمانية أرغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتحملون على السواء
وثمانية على ثلاثكم تباينها فتضرب فيها فتصير اربعة وعشرين فتضرب أرغفة
كل منكما فيما ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة التي
ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية وبقى لك واحد ولصاحبك
خمسة تضرب له في الثلاثة فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية وبقى له سبعة
فقد اكل لك الوارد جزءا ولصاحبك سبعة وانما وهبكما لذلك فاقسما ما منحكما
على قدر ما منحتما وقد روى انه جاءته امرأة تشكوه قالت مات أخي وخلف
ستمائة درهم ولم يعطوني الا درهما واحدا فقال لها رضي الله عنه على الفور لعل
أخاك خلف من الورثة كذا وكذا وفي رواية انه قال لها لعل أخاك خلف
سواك زوجة واماً وابنتين واثنى عشر أخا فقالت نعم فقال ذلك حقك (١) لم يظلموك

« ١ » لم يظلموك لان اصل المسألة من اربعة وعشرين وتصح من ستمائة للزوجة
اثنان من ثمانية وللأم السدس من ستة وللبنتين الثلثين من ثلاثة وهي داخلة في الستة
فتكفي بها وهي مع الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدها في كامل الآخر
يخرج اربعة وعشرون للزوجة ثلاثة وللأم اربعة وللبنتين ستة عشر يبقى واحد للعصبة
وهو اثنى عشر أخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر مباين فتضرب عدد رؤوسهم

وامثال هذه مما روي عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي الفائق
الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية عنده كيف يكون ادراكه لما
كثرت الشواهد عليه وامثلاً القرآن والحديث بأدلتهم وبه أولع وعليه ربي من
لدى اثنائه وذلك معرفة المولى جل وعز ثم هو مع ذلك كله كان يقول في عمر
رضي الله عنه لما مات مات اعرفنا بالله تعالى وقال سعيد بن المسيب رضي الله
تعالى عنه ما رأيت أعرف من عمر . وفي الصحيح انه صلى الله عليه وسلم رأي
انه شرب لبنا حتي كاد الري يخرج من اظفاره واعطى فضلة ذلك اللبان لعمر
وأول صلى الله عليه وسلم تلك الرؤية بالعالم وكان عمر رضي الله عنه مكاشفا لا
يقدر بذهنه شيئا الا كان كذلك فاذا كان يرسم في مرآة ذهنه الصافية مالا
دليل عليه ولا اشارة فكيف يكون ذهنه بمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على
واضح الدلالة عليه جل وعز وانظر قوله رضي الله عنه لما اخبره النبي صلى الله
عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال المنكين وصفتهما فقال ايكون معي عقلي فقال نعم
فقال اذن اكفيكما فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن مصدق فانظر
الى وثوقه رضي الله عنه بنظر عقله وعدم اكترائه بمناظرة من علمه مترق من
علم اليقين الى عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان يشغل فكره هول منظرها
ولا فظاعة القبر الذي هو اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة
الا ممن مزجت معرفة الله تعالى بالحمه ودمه حتي تلاشي عنده كل ما سواه ولم

وهو خمسة وعشرون في اصل المسالة يخرج مائة قدر التركة ومنها تصح فمن له شيء في اصل
المسالة اخذه مضروباً فيما ضربت فيه المسالة فللزوجة ثلاثة في خمس وعشرين بخمسة وسبعين
وللام اربعة في ذلك بمائة وللبنتين ستة عشر في ذلك باربعائة وللعصبة واحد في ذلك
بذلك لكل ذكر اثنان وللأخت واحد

يخف غيره وانظر قول النبي صلى الله عليه وسلم ان عمر لموقن وهو الصادق
المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام في عثمان رضي الله عنه
انه لتستحي منه ملائكة السماء وروى انه لم يكن يرفع رأسه الى السماء حياء من الله
وذلك ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين حتى كأنه يعاينه وقال
صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر
ما ازداد يقينا وقال ما فضلكم ابو بكر لكثير صلاة ولا صيام وانما فضلكم بشيء
وقر في قلبه وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل جبريل عليه السلام عن
فضائل عمر رضي الله عنه فقال لو لبثت فيكم ما لبث نوح في قومه الف سنة الا
خمسین عاماً ما وفيت بفضائل عمر وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما عسى
ان اعد من محاسن الصحابة وما أثرهم ويكفي في رسوخ معارفهم وقوة ايمانهم قوله
تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في
حقهم الصادرة من ملك الملوك العالم بخفيات الضمائر ويكفي في امامتهم لجميع
الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واتقد كانوا رضى الله عنهم متعرضين
لدعاء جميع الخلق الى الله تعالى واقامة حجة الله تعالى عليهم واليه المرجع في
ازمنتهم في المسائل المعضلة وجميع الحوادث النازلة وقد اساء الفخر الادب في
حقهم وهي خلصة اخلاصها الشيطان منه فقال الصحيح عندنا ان المقلد من اهل
النجاة والا يلزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين اذ نعلم بالضرورة ان اكثرهم لم
يكن عالماً بهذه الادلة فانظر هذه المقالة ما اشنعها وله زلات في العقائد معروفة
نبه عليها ابن التلمساني وغيره وكان مقاتله هذه مقالة من توهم ان العقائد انما
تعرف بالتشديق باصطلاحات احدثها المتأخرون وصور تركيبات للإدلة على

نهي اصول المتطرق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو معرفة الحق بما
يستلزمه قطعاً فكيفما حصل بلفظ او بغير لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل
المقصود ولا حاجة الى زيادة والنفوس الزكية القدسية غنية في انظارها عن
تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها بالنسبة الى تلك النفوس
كنقطة من بحار الدنيا كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله عنه على
البديهة فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات ما احدثوه لتخفف
المؤونة عليهم في التعلم والتعليم لا لان معرفة الحق موقوفة عليها والى هذا المعنى
اشار ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة الا من عرف الجوهر والعرض
لبقت خالية ونحن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة الا من هو
عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احدا عرف الجوهر والعرض ام لم يعرفهما
فليس في قول ابن فورك ما يدل على صحة التقليد ولا في عدم اطلاع الصحابة
على اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل على انهم كانوا مقلدين ومن ظن
بالصحابه رضي الله عنهم انهم كانوا في ايمانهم مقلدين فقد اعظم عليهم الفرية
وجهل قدرهم الاعظم وقد كان سائر الكفرة من الاعاجم يذبون عن دينهم ودين
آبائهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموت وسبى النساء والذرية دونه فما رجعوا
الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق فكيف بالعرب المعروفين باعظم حمية
لدينهم ولقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه
بالاية الدالة على صدقه فاظهر لهم ما قامت به الحجة عليهم ولقد كانوا يفهمون
الكلام العربي فيما وافياً بالمعاني حاوياً لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوء
بالحجج والبراهين التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث
لسياسة الخلق افصح الخلق والمعطي جوامع الكلم والشفقة التامة على عباد الله

صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرين سنة من غير قتال يوضح الادلة ويقوم الحجة الى ان ظهر الحق ظهوراً لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة وبالزور اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الا لكن وذى النقي وقصور العقل من المعلمين للآله والبليد من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجاً تاماً فكيف ترى حال من تلقى العلم مباشرة ممن عم نوره البسيطة كلها بل من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة الى عقله كمن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما رواه وهب بن منبه ولقد كان اجلف العرب يسلم ويشاهد طلعتة العلية فيفيض من حينئذ بحقائق العلوم الجملة وغرائب الحكم الفاخرة ويرق طبعه وتهذب اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين ان الصحابي هو من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا انقدر لا يحصل الصحة في حق غيره لغة ولا عرفاً وما ذلك الا لما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه وسلم يحصل بها من الانوار والبركات ما لا يقدر على حصره ويغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم غاية الامر ان القوم الذين شاهدوه رضى الله عنهم لما ان اشرفت عليهم انوار النبوة وتلاشت معها ظلمات الجهل والوساوس وخمدت عندها نيران شياطين الجن والانس لم ينبهوا صريحاً على دقائق الشبه وخفيات الامراض التي ابتلى بها من بعدهم لانها لم تطرق منبع ساحتهم ولا حلت برفيع جوارهم ولا لاح قرعها في صفاء شمسهم وارتفاع نهارهم وانما الناس في ذلك الزمان احد رجلين مؤمن نقي او كافر شقي واما ازمنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم واخذه من العلماء الراسخين وما اندر اليوم وجودهم واعز لقاءهم لا سيما في هذا العلم مات على انواع

من البدع والكفریات وهو لا يشعر واكثر اناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد
 التقليدي المطابق بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك الا
 تقرب هجوم اشراط الساعة الكبرى وقلة العلماء العاملين العارفين وانعدام المتعلمين
 الصادقين الفطنين وكثرة ابناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين وتعرض
 الدجاجة لمن انتهى الى الرهبانية على غير اصل علم لقطع طريق السنة بحبائل
 نصبوها مزخرفة من حبائل مردة الشياطين تسأله سبحانه وتعالى حسن الحاتمة
 بفضلهم وكرمه واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاضعف منه في غاية قول
 من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا يشك عاقل في فساد هذا القول ان
 حمل على ظاهره لانه مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا
 القائل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة بالنظر والاعتبار منسوخة اذ
 علم الكلام انما هو شرح لها والاجماع على بطلان ذلك بل يلزمه اشنع من هذا
 وهو ان يجرم قراءة القرآن اذ هو مملوء بالحجج والبراهين وأرد على فرق الكفرة
 بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد علماء الكلام
 من اهل السنة في كتبهم الكلامية شيئاً على نهج القرآن من حكاية الاقوال
 الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين القطعية لابطالها وقصارى الامر انهم احدثوا
 اصطلاحات تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا حجرا جماعاً في الاوضاع
 والعبارات والتصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح القضية الناؤلات نعم لو اراد
 هذا القائل ان النظر في دقائق الشبه التي لا يتخلص منها الا بغرض عظيم
 يجرم على من هو بليد الطبع جامد القرينة بحيث يخشى ان يرسخ منها شيء في
 نفسه ويعجز عن دفعه تقرب اذ ليس ذلك من فروض الاعيان عندنا بل هو من
 فروض الكفاية وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد من

عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل على كل من وفق

(ص) ويخشى على صاحبها الشك عند عروض الشبهات ونزول الدواهي
المعضلات كالقبر ونحوه مما ينفقر فيه الى قول ثابت بالدلة وقوة يقين وعقد
راسخ لا يتزلزل لكونه نتج عن قواطع البراهين

(ش) الضمير في صاحبها يعود على حرفة التقليد يعني ان التصميم على
العقائد من غير تحصينها بالدلائل لا يأمن صاحبه على تقدير صحة القول
بالتقليد من زواله عند عروض ادني شبهة وعلى تقدير ان يقابل ذلك ويكابر
نفسه بالتصميم الاساني فأني ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل الايمان مريض
متحير يقول لا ادري فيدخل في زمرة المنافقين الذين تخالف السنتهم قلوبهم قال
الله تعالى في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لما مرضت قلوبهم
لم ينتفعوا بما في سنتهم وهذا المريض القلب المرتاب هو من القائلين في القبر
عند سؤال الملكين لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال قلبه
في حياته وعند موته واللسان في ذلك الموطن لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما
ليس في القلب قال ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما تكلم
على فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره واما المنافق او المرتاب
فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دربت ولا تليت
ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الجن والانس
وفي حديث الاثقلين الجن والانس وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر
في وصف الملكين انهما اسودان ازرقان ينحطان الارض بانيابهما ويطآن في
شعورها واعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد القاصف قال رحمه الله
وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في

ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان يولد الرجل او المرأة بين ابوين مسلمين فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما سمع اتباعاً وتقليداً لهم حتى لو تصور ان يولد بين النصراني لقال مثل اقوالهم اتباعاً لهم وتقليداً في ذلك من غير ان ينظر في خلقه ومن اى شيء خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١) من عرف نفسه (٢) عرف ربه وربما يمر بهالة التفكير في خلق الله فيرده الشيطان من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فيموت بشكّه والعياذ بالله من ضروب الشكوك (٣) فاذا كان في القبر ختم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفاً نطق بالحق وان كان شاكاً غير عالم قال لا أدري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته لا ادري وكان يطرقه الشك احياناً فلا يبحث عليه ولا يداوي مقام سريره فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلاك والعياذ بالله من سخط الله تعالى (وقوله) الى قول ثابت بالادلة يشير الى معنى قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة قال ابن دهاق رحمه الله لا معنى للثبوت في الحياة الا معرفة الحق ببرهانه وانثبوت في الآخرة لا معنى له

« ١ » من عرف نفسه اي عرف كونها حادثة مخلوقة من نطفة وانه انتقل من طور الى طور « ٢ » عرف ربه اي عرف كونه موجداً للعالم قديماً ٠ ٣ ٠ فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفاً او مقلداً فهو اعم مما قبله لانه في المقلد وكان بمعنى ثبت او حلّ

الا النطق على نحو ما كان يعرف لان العبد يبعث على نحو ما مات عليه وقد قيل في معنى الآية غير هذا والله الموفق نسأله سبحانه أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن ينيلنا من مراتب أوليائه وأحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب الفاخرة

(ص) ولا يغتر المقلد ويستدل على انه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبدته للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبد الأوثان ومن في معناتهم تقليد الاحبارهم وآبائهم الضالين المضلين (ش) «١» يعني ان تصميم المقلد على الحق وعدم رجوعه عنه ولو نشر بالناشير وكثرة عبادته لا يدل على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كونه حقا بل من حيث كون نشأته بين قوم يقولون ذلك والنشأة والمخالطة لها اثر عظيم في التصميم حقا كان المصمم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم يوجد كثيرا في ذوي الجهل المركب كعامة اليهود والنصارى ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في التصميم فما بالك بما فوقه ولهذا قالوا من جزم في قلبه بالحق ولم يدرك لذلك سبباً خاصا يرجع اليه فهو مقلد لا بصيرة له فاذا لا ملازمة بين الجزم الاعتقادي

١٠. يعني الخ اشارة لقياس حاصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل ابطاله انا لا نسلم ان كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس تصميمه بالحق من حيث كون الجزم به حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك هذا وظاهر كلام الشارح ان المستفاد من المصنف هو هذا القياس بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المصنف انا مصمم بعقائد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق اي وهو ضد الباطل وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة الحق بالدليل والمقاد خال من ذلك فلا يدعيه وانما يدعي انه على الحق فالاولى مجارة المصنف

وكون المجزوم به حقاً واذا انتفت بينهما الملازمة وجب أن يأتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة في دينه وليس في ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين فتعين النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق بدا (١) الى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواها فالرد عليه ان حجتها لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضاً فقد وقعت فيها ظواهر من اعتقدها على ظاهرها فقد كفر عند جماعة وابتدع ولا يحسن تأويلها الا الراسخ في علوم النظر المرتاض في علي اللسان والبلاغة واما من زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة الغزلة والخلو وتناول الحلال والجوع والتقليل من الدنيا على سبيل الزهد فيها ومداومة التعبد والذكر وكيف يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذ كوره والنقوى لمن لا يعرف امره وناهيه او طلب مباح لمن لا يعرف المبيح نعم لا ينكر ان الاستعانة بذلك بعد مغرفة الله تعالى واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام الايمان الى مقام الاحسان فالبحث عن ذلك فرع تحصيل اصل الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم يطول تتبعها والتقدم لمعاني الامور قبل اتقان اصولها وضبط طرقها عجلة (٢) وشهوة نفسانية توجب لصاحبها

١٠ • بدا فعل ماض بمعنى ظهر جملة حالية وقوله الى معرفة الحق متعلق بالطريق اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق ظاهرة الكتاب الخ وفي بعض النسخ بدء اي ابتداء قبل النظر العقلي وهذا يفيد ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتداء والثانية لانتهائها مع انه ليس لها الا طريقة واحدة

٢٠ • عجلة خبر قوله والتقدم اي استعجال على تحصيل الشيء قبل اومنه

الفضيحة دنيا واخرى والا «١» فالبراهمة والنصاري قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة فلم يزدحم ذلك الا ضلالاً وكثيراً ما يغتر اصحاب هذه الطريق بالتخيلات الشيطانية او النفسانية نوماً ويقظة ويعذبونها كرامات وهي في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالات فتسأله سبحانه وتعالى ان يلهمنا رشد انفسنا وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من اليهود ان طريق المعرفة الالهام وعنوا به ان النفس اذا تجردت للشيء وأزالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل خلقها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان مجرد ازالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاص الا مع حصول علوم اما ضرورية او غير ضرورية يترتب عليها المطلوب وهو النظر والتجريد لازمه وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين عامهم وخاصهم وان جميعهم حصلت له المعرفة وانما يختلفون في القدرة على التعبير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكى عن بعض الهنود لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل وهذا لم يشترط شيئاً بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مؤنة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا خفاء في بطلانه وانعقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعاً ان عقائد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المشرفة وحدها في العقائد اختلافاً كثيراً حتي انها افرقت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بأن جميعها في النار الا واحدة وايضاً فهذا

١٠٠ . فالبراهمة قوم من اليهود منسوبون الى رجل اسمه برهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصاري ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة

القول يؤدي الى ان حظه سبحانه على النظر في آيات كثيرة من كتابه العزيز
وامره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه العزيز من
ادلة العقائد كأدلة الوجدانية والبعث والنبوة تقرير لما هو معلوم للكل وهذا مما
يأباه كل عاقل وايضاً فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيراً ممن لم يأخذ
في هذا العلم وله نجاة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليداً فضلاً عن
ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه
اما العامة فاكثروا ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير يتحقق
منهم اعتقاد التجسم والجهة وتأثير الطبيعة وكون افعال الله تعالى معللة لغرض
وكون كلامه جل وعلا حرفاً وصوتاً ومرة يتكلم ومرة يسكت كسائر البشر ونحو
ذلك من اعتقادات اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقدها
وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل البادية ينكر البعث ولقد أخبرني بعض من
اثق به انه سمع ذلك صريحاً منهم قال وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن ولقد
حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك عن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بلسان
وله أصل في رياسة العلم قال وصرح لي بأن رأيه وعقيدته والعياذ بالله منه
ومن عقيدته نفي المعاد البدني كراى الفلاسفة ابعدهم الله تعالى واخلي منهم
الارض قال وجادلته في ذلك مراراً فطبع على قلبه ولم يقبل وأظن ان المصيبة
جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد على
شيخ عارف وهذا شأن المتشدين الخائضين فيما لا يعنيههم قبل اتقان ما يعنيههم
وزادوا على العامة بالجدال في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرموا
سأ صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق اللهم ادخلنا في زمرة
المفلحين في الدنيا والآخرة ولا تهلكنا مع المالكين يا ارحم الراحمين وبعض

المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان يميز الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة علماء بجاية (١) وغيرهم من المحققين ان مثل هذا لا يضرب له في الاسلام بنصيب والعامل في الحقيقة من أنصف من نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة العلم واهله لما كننا نحسن عقائد الايمان بمجرد التقليد فضلا عن النظر (٢) ولكننا في اودية من اعتقادات اهل الباطل نهيم فيا عجباً لعامل يجهل الضروريات حتى لم يشعر بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا اشعر بحال العوام ومن اعرض عن النظر جملة ولقد الف علماء السنة رضي الله عنهم كابن ابي زيد وابن الحاجب وغيرها تأليف مختصرة اقتصرنا فيها على سرد العقائد مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر عقله عن النظر ليرتقوا من معرفتها تقليداً الى البحث عن ادلتها وما ذاك الا انهم راوا اكثر العامة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان ينقلوهم من مرتبة يخشى عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد مجمع فيه على الكفر الى مرتبة مختلف فيها ولعلها تكون سبباً الى المعرفة وبالجملة فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل فكيف من لم ينظر وما ذاك الا لما علم ان احكام الوهم ورسوخ العوائد والمالوفات تزامم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي والتأييد الرباني لما ادرك الخلق شيئاً من معرفة من لا تكفيه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من احد ابداً فان قلت قد نقل عن

١ . بجاية بكسر الباء وفتح الياء بلدة بالمغرب ٢ . ولكننا الخ الاودية جمع واد هو المحل المنخفض الواسع الذي هو بمظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اي نسير ولا ندري اين نتوجه

القاضي ابي بكر بن الطيب رضي الله عنهما انه قال لا يوجد مؤمن الا وهو عارف
بالله الا ان احوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي القرينة على ان يعبر على ما في
قلبه ويبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقيناً ولا قدرة له ان يعبر على ما في قلبه
ونقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل وانه غرض معرفة وجوده
في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك انما هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر
هذا عين ما انكرت . قلت ليس هذا عينه ولا يدل عليه اما قول القاضي فهو
جار على اصله واصل الجمهور من ان التقليد لا تحصل معه حقيقة الايمان وانما
تحصل مع المعرفة ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق التابع
للمعرفة واحترز بقوله التابع للمعرفة من التصديق التابع للاعتقاد التقليدي او التابع
للظن او الشك او الوهم فمعنى قوله لا يوجد مؤمن الا وهو عارف بالله تعالى
لا يوجد مؤمن شرعاً اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الامر
لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر الا وهو عارف اي فمن ليس بعارف كالمقلد
ونحوه فليس بمؤمن عند الله سبحانه وتعالى فالحصر في لفظه قصر افراد رداً على
من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في صدق حقيقة الايمان فنبه بقصر
المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا نظر
في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظرفيه بطريق فن المنطق فهو في
قوة قضية كلية موجبة قائلة كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية
يلزمها بعكس النقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن وبالعكس
النقيض المخالف لا شيء من غير العارف بمؤمن تجعله كبرى لقضية صادقة وهي
قولنا كل مقلد فهو غير عارف ينتج من الاول لا شيء من المقلد بمؤمن واحرى
من كانت حالته دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق

بكلمتي الشهادة وأما قول القاضي فمنهم قوي القرينة الى آخره فبين لان
المعرفة محلها القلب وسببها العادي وهو النظر عقلي أيضاً والنطق باللسان لا اثر
له فيها فلماذا لم يكن شرطاً فيها بل المقصود حصول العقائد في القلب بأدلتها
المنتجة لها عقلاً قدر أن يعبر عن ذلك من حصلت له ام لا ولا ريب في
حصول حقيقة الايمان لمثل هذا وليس نزاعنا فيه وانما نزاعنا في ان المعرفة هل
يقول القاضي انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن اسم الايمان بناء على الظاهر
ام لا وعلى القطع ان هذا مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فيمن
يظهر الايمان ان يكون فيه مقلداً أو ظاناً أو شاكاً أو متوهاً بل ويجوز ان يكون
كافراً زنديقاً بل لو نطق مظهر الايمان بأدلتها واتقن براهينه لما قطعنا في حقه
بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات اوجبت له شكاً ولم يبدها لنا
او حفظ تلك الأدلة تقليداً ولم يتحققها الا ان قرائن الاحوال تغلب الظن باحد
الامرئين وبالجملة فالايان لما كان مرجعه الى المعرفة والمعرفة من السرائر والله
سبحانه متوليها فلا تعرف الا من قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم سعدا
رضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم عن اعطائه فقال له سعد مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمناً بفتح
همزة اراه اي اعلمه فقال صلى الله عليه وسلم او مسلماً باسكان الواو على الاضراب
عن قوله الى الحكم بالظاهر فكأنه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه
لانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث خرج النجاري ومسلم
وغيرهما هذا كله في حق الغير المظهر للايمان واما الانسان في نفسه فهو اعرف
بحاله ان كان عاقلاً ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه فهو في درجة التقليد
المختلف فيها ويتوهم انه في درجة المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف

ولم يدر كيف عرف فلم يعلم ومنهم من لم ينتقن العقائد ولو بدرجة التقليد وهو
كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي من ان مراده بالمومن المؤمن عند الله
وفي شرعه لا من نطق عليه نحن لفظ المؤمن بناء على الظاهر قد صرح بمعناه
شرف الدين بن التلمساني في شرح العالم حيث تعرض لمن يحكم عليه بالايان
ومن لم يحكم عليه بالكفر فتقل عن القاضي ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى
المعرفة والتصديق بانقلب قال فالكفر يرجع الى الجهل بما شرط علمه في الايمان
اجماعاً أو التكذيب به وكذلك الاعراض عن النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من
الجهل وكذلك الشك والظن فانها يستلزمان انتفاء المعرفة والتقليد عند القاضي
ومن تابعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المعرض عن النظر والمقلد الى
القاضي والجمهور ينبئك ان القاضي والجمهور لا يمتنعان وجودهما بل ايمانها واماما
نقل عن طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الخ فان ارادوا ان
النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة فسلم لان معرفته جل وعلا بل
ومعرفة جميع عقائد الايمان انما هي بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى
مقدمات ضرورية والا لزم التسلسل ولم تنتج القطع الذي كلفنا به في العقائد
وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدأ بحيث لا يفنقر الى نظر اصلا فلا
خفاء في بطلان هذه المقالة وقد اختلف الائمة بعد تحقيق الاستدلال على
حدوث العالم ببرهانه هل دلالة بعد على وجود محدثه ضرورية واليه ذهب الفخر
ام نظرية يحتاج معها الى ضمنية شيء آخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من
المحققين على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف بعد علم
الحدوث للعالم المتضح بحسب الظاهر دلالة في اظهر العقائد وهو علم وجوده جل
وعلا الذي اتفقت عليه جميع العقلاء الا من لا يعتد به ولئن سألتهم من خلق

السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فكيف باغمض منه ولئن سلمت
الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسليما جدليا وان كل مظهر للايمان لا يقلد فيها
فمن اين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشتربة في الايمان وقد علم تشتت انظار
العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق لاصابة الحق فيها الا الاقل
والحق في المسألة كان اوضح من ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول لكن قد
يضطر الى بيان الواضح بسبب خفائه لجمود القرايح نسأله سبحانه ان يرينا الحق
حقا ويوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلا ويعيننا على اجتنابه

❦ فصل ❦ ينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائل الفصل مقدمتين تمس
الحاجة اليهما (١) المقدمة الاولى في حد علم الكلام وبيان موضوعه وفي تفسير الفاظ
تستعملها العلماء في هذا العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالهية
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصا به
وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك هكذا حده الشيخ ابن
عرفة قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية على اهل
كل قطر يشق الوصول منه الى غيره وحده ابن التلمساني بانه العلم بثبوت

(١) المقدمة الاولى الخ مقدمة علم من حيث احتوائها على الحد والموضوع وترك
الغاية وهي تصحيح الايمان والاسم وهو علم اصول الدين وعلم التوحيد وعلم الكلام
والحكم وهو الوجوب العملي على كل مكلف والواضع وهو ابو الحسن الاشعري ومن تبعه
بمعنى انهم دونوا كتبه وردوا الشبه والافعالوم انه جاء به كل نبي والمسائل وهو القضايا
المثبتة فيه بالبراهين العقلية والنقلية والاستمداد وهو مستمد من الكتاب والسنة والنسبة
وهي انه اصل لعلوم الدين وما سواه فرع عنه والفضل وهو انه اشرف العلوم لكونه متعلقا
بأنه ورسوله وما يتبع ذلك وهي مقدمة كتاب ايضا من حيث احتوائها على الفاظ يتوقف
الشروع في ذلك الكتاب عليها اه حامدي

الالوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما عليه من جواز العالم وحدوثه وإبطال ما
يناقض ذلك ورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه لخروج احكام المعاد واما
موضوعه فهيئات الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجود موجد لها وصفاته
وافعاله . واما تفسير الالفاظ المحتاج اليها في هذا العلم فمنها لفظ العالم بفتح اللام
ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس
له اول ومنها قولهم ما لا يزال ويعنون به ماله اول وهو ضد الازل ومنها
القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ
الدائم ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده أي لا يلحقه عدم ويسمونه ايضا
الابدئي ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد ان كان معدوما ومنها لفظ
الجوهر ويعنون به ما كان جرمه يشغل فراغا بحيث يمتنع ان يحل غيره حيث حل
وهو معنى التميز وذلك كالانسان والحجر لا كالعالم واللون فان كان الجوهر دقيقا
بحيث انتهى في الدقة الى انه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد وان
كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسما ولها
يمتنعون من تسمية الدقيق جسما حال انفراده أما اذا انضم الى غيره سمو كل
واحد منهما جسما لان حقيقة الجسم المؤلف وكل من الجوهرين عند الاجتماع
يصدق عليه أنه مؤلف ومنها لفظ العرض ويعنون به ما كانت ذاته لا تشغل
فراغا ولا له قيام بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعالم الذي يقوم
بالجوهر والحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا بل الفراغ الذي يشغله الجوهر
قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله مع اتصافه بها من غير زيادة ومنها
الاكوان ويعنون بها اعراضا مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ومنها لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما

بالضرورة كالتحيز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى وثبوت صفات ذاته ومنها
لفظ المستحيل ويعنون به ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود
الضدين في محل واحد وزمان واحد أو نظرا كوجود الشريك له جل وعلا
ومنها لفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته
اما بالضرورة كوجود زيد ونحوه واما بالنظر كالثواب للمطيعين والعقاب
للكافرين واحتراز بقوله لذاته من صيرورة الجائز واجبا لامر خارج عن ذاته
وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده كالجنة والنار أو مستحيلا لتعلق علم الله بعدم
وقوعه كوجود الثواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين . المقدمة الثانية
اعلم أن الاستدلال على أربعة اضرب الاول الاستدلال بالسبب على المسبب
كالاستدلال بمس النار مثلا على احتراق المسوس الثاني عكسه وهو الاستدلال
بالسبب على السبب كالاستدلال باحتراق الشيء مثلا على مس النار له ومن
الاستدلال بوجود الاثر على وجود المؤثر الثالث الاستدلال بأحد مسببي
سبب واحد على المسبب الآخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في آنية على
النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسبيان على سبب واحد وهو مجاورة
النار الرابع الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر كالاستدلال بوجود كونه
جل وعلا عالما على وجوب قيام العلم به ومنهم من ردّ هذا الى القسم الثاني وهو
الاستدلال بالمسبب على السبب وحصر الاستدلال في الثلاثة الاول فاذا عرفت
هذا فالذي يصلح من هذه الانواع لمعرفة تعالى النوع الثاني والرابع أما الاول
وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال في حقه تعالى لوجوب وجوده
فيمستحيل أن يكون له سبب وبعين هذا يبطل في حقه القسم الثالث
(ص) اذا عرفت هذا أيها المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فأقرب شيء يخرجك

عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال
الله تعالى (وفي انفسكم افلا تبصرون) فتعلم علم الضرورة (١) انك لم تكن ثم
كنت فتعلم ان لك موجداً اوجدك لاستحالة ان توجد نفسك والا لا يمكن ان
توجد ما هو اهن عليك من نفسك وهو ذات غيرك لمساواته لك في الامكان
وانما قلنا هو اهن عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهاافت والجمع بين
متباينين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله
فاذا كانت ذاته نفس فعله لزم المحذور المذكور

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى مضمون ما سبق وهو ضعف التقليد
والخشية على صاحبه وكيفية النظم للاستدلال بالنفس ان نقول انا لم اكن ثم
كنت او انا وجود بعد عدم او انا حادث وكلها بمعنى واحد وكل من لم يكن ثم
كان او كل موجود بعد عدم او كل حادث فله موجد اوجده فينتج هذا البرهان
انا لي موجد اوجدني اما المقدمة الاولى وهي الصغرى فلا تفتقر الى دليل لانها
معلومة بالضرورة لان كل عاقل لا يرتاب في ان هيئته المخصوصة التي هو عليها
وبها تحققت حقيقته الانسانية مثلاً كانت معدومة ثم كانت واما المقدمة الثانية
وهي الكبرى الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من يدعي
انها ضرورية لا تفتقر الى دليل حتى قال الفخر في العالم ان العلم بها مركوز في
فطرة طبائع الصبيان فانك اذا لطمت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت له
انما حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل في فطرة البهائم فان
الحمار اذا احس بصوت الخشبة فزع لانه يقرر في فطرته ان حصول صوت

« ١ » انك الخ اي وكل من لم يكن ثم كان لا بد له من موجد فقد ذكر المصنف
الصغرى وحذف الكبرى وقوله فتعلم ان لك الخ هو النتيجة احمادي

الحشبة بدون الحشبة محال ومنهم من يقرها بوسط اي بدليل فيقول ان
الحادث اذا حدث في الوقت المعين فالمعقل لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي
وجد فيه بأوقات او تأخره عنه بساعات فاخصاه بالوجود في ذلك الوقت
بدلاً عن العدم المجوز يفتقر الى مخصص والا لكان احد (١) الامرين المتساويين
مساوياً لذاته راجحاً لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون الترجيح للوجود بدلاً
عن العدم بمرجح منفصل عن الحادث وهو الفاعل المختار جلّ وعلا هذا ان قلنا
ان الوجود والعدم بالنسبة الى الممكن متساويان وهو المختار اما ان قلنا ان العدم
اولي به من الوجود لقبوله اياه بلا سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع لئلا يلزم
ترجح الوجود المرجوح بلا مرجح والصحيح ان العلم بتلك المقدمة الكبرى نظري
الا انه يحصل بنظر قريب كما قررناه الآن ولاجل قربه ظن قوم ان ذلك العلم
ضروري واما مبالغة الفخر الرازي بانه في فطرة الصبيان فمنوع عمومة في جميعهم
وان اراد في فطرة اكثر مميزيهم فمسلّم لكن لا نسلم انه لا علم لمميزيهم الا
الضروري حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينفكون عن علوم نظرية
لا سيما القرينة التي لا تعارضها شبهة ويتحضر العقل فيها واما المبالغة انه مركز
ايضاً في فطرة البهائم بدليل ما ذكر في صوت الحشبة فمن اعجب ما يذكر ان
البهائم تدرك قضايا كلية ولوازمها فلو قدر حمار او حيوان غيره لم يضرب
قط بخشبة لم ينفر من صوتها البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التآلم عند

١ الامر بين الوجود والعدم وقوله والا الخ اي والا نفل انه يفتقر بل قلنا بعدم
الافتقار وقوله لكان احد الامر بين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود
فيه والمراد يا حدهما الوجود وقوله مساوياً اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحاً اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال ضرورة
اي لا فيه من الجمع بين متنافين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح راجحاً اه حامدي

ساعها تخيل من حسها الألم لمقارنته المؤلم وعدم التمييز والانفكاك في حيااله
كما أن السليم ينفر من الحيل المبرقش لمقارنته الاذى عنده لهذا الشكل وهذا
من الخيالات لا من التمييز العلي والله أعلم قال معناه شرف الدين بن التلمساني
وهذه الطريقة أعني طريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب طريقة من
يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة
عول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث الى الصانع
فقليل الامكان وهو اختيار ناصر الدين البضاوي وجماعة وقيل الحدوث وهو
عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما (١) وقيل الامكان بشرط الحدوث والحق
أن كلها طرق موصلة الى العلم بالصانع وهي اما أن تعتبر في الذوات او الصفات
فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين فان اسقط منها طريق
الامكان بشرط الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال لمجموع
الامكان والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان فتبقى ستة طرق وكذا عدها
الفخر في الاربعين وعدها في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقين الاخيرين
لتركبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق الامكان المجرد وبين غيره
من الطرق ان العلم بحدوث العالم يتاخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع
وفي غيره يتقدم ويانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن وجوده وعدمه لا ارجحية
لاحدهما على الآخر بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من
حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من ذاته وكل ما ليس له

١ وقيل مجموعها الخ ونقول على هذا والذي بعده العالم ممكن حادث وكل ما هو
كذلك فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليل واحدة كما سيأتي للشارح ولا
تقول على الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما كان كذلك فله صانع اه حامدى

الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد ان يكون واحب الوجود
لذاته والا لا فنقر الى ما افنقر اليه العالم ودار او تسلسل على ما سيأتى ان شاء
الله تعالى يانه في دليل قدم الصانع والدور والتسلسل محالان فثبت العلم بوجود
مؤثر واجب لذاته فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان يكون
صانعا بالانزوم الذاتي فلا يكون العالم حادثا بل قديما كما نقول الفلاسفة واحتمال
ان يكون صانعا بالاختيار فيكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل آخر لاثبات هذا
المطلب اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود الصانع الذي
نظرك فيه ونظر الفيلسوف واحد وانما تنفرد عنه بهذا المطلب الثاني فانه لم يمتد
هو اليه فتقول صانع العالم اما ان يكون اوجبه لذاته او اقضاه بطبعه او اوجده
باختياره وجهات التأثير منحصرة في هذه الالوجه الثلاثة ووجه الخصر ان كل
مؤثر لا يخلو اما ان يصح منه الترك اولا والاوّل الفاعل المختار والثاني اما ان
يتوقف اقضاؤه على شرط وانتفاء مانع اولا والاوّل الطبيعة والثاني العلة ثم
نقول لا جائز ان يكون المؤثر في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا
مقتضيا لها بطبعه لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل
لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل
العالم قد خصص مثلا عن مثل فتعين ان يكون موجدا بالاختيار فتقول حينئذ
العالم موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذ اختيار وجوده يستلزم سبق
عدمه والا كان تحصيل الحاصل في الوجود وثبوت ممكن مما لا يصح كونه في العدم
فينتج العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة
عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق
(قوله) فتعلم ان لك موجداً اوجدك يعنى غيرك بدليل ما بعده وهذا نتيجة

الدليل المذكور الا انه استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى وهي قولنا انالم اكن ثم كنت وحذف الكبرى وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجود أو جده للعلم بها (قوله) لاستحالة أن توجد نفسك يعني انك لما احتجت الى مرجح لوجودك على عدمك السابق لزم أن يكون ذلك المرجح غيرك (قوله) والا لا يمكن أن توجد ما هو أهون عليك من نفسك تقريره أن تقول لوامكن ان توجد نفسك لاممكن ان توجد ذات غيرك والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان القدرة على اختراع احد المثلين قدرة على اختراع مثله فالممكنات متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة بالقدرة على ايجاد بعضها اختراعاً قدرة على ايجاد جميعها والى بيان الملازمة أشار بقوله لمساواته لك في الامكان أى لمساواة غيرك لك في الامكان وأما بطلان التالى وهو أن ايجاد الانسان ذات غيره ممتنع فلا يفتقر الى بيان لان كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك (قوله) وانما قلنا ما هو أهون عليك لما اشتملت الملازمة على دعوتين احدهما أن من أمكن أن يوجد نفسه أمكن أن يوجد غيره الثانية أن ايجاد غيره أهون عليه من ايجاد نفسه احتاج الى الاستدلال عليهما فاستدل على الاولى بقوله لمساواته لك في الامكان واحتج هنا على الثانية فبين أن وجه الاهونية في ايجاد الغير سلامته من محال يختص بايجاده نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه يجب ان يتقدم على نفسه لكونه فاعلاً لها والفاعل قبل فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله وهو قول متهافت أى متساقط ومنه تهافت الفراش في انناراي تساقط

(ص) (١) فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدمي وقد كنت ماء في صلب ابي

(١) فان قلت الخ ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القائلة انا لم اكن

وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا غاية الامر اني اعلم ضرورة تحولي من صورة الى صورة لا من عدم الى وجود كما ذكرت (١) فالجواب ان ذاتك الآن اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم على الضرورة ان ما زاد كان معدوماً ثم كان واذا كان معدوماً ثم وجد فلا بد له من موجد فقد تم لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع دون حاجة الى غيره

(ش) هذا اعتراض على المقدمة الصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت ونقيره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان ذلك معلوم بالضرورة ممنوع وسند المنع اني اعلم ان مادتي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابي وكذا مادة ابي التي تكونت منها كانت ماء في صلب ابيه ولعل الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصور على لا سبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب بما حاصله ان الذات من باب الكل الجموعي والماهية المركبة ومن لا زماها انعدامها بانعدام جزئها ومن المعلوم ضرورة

ثم كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها مثلاً القمع يجعل دقيقاً ثم خبزاً ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو الصور وكذا انا كنت ماء في صلب ابي الخ فذات النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا تسلم فضلاً عن كونها ضرورية اه حامدي

« ١ » فالجواب الخ حاصله انا نسلم ان المتغير انما هو الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد اه حامدي

ان جزأها الاكبر الزائد على النطقة لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصغرى اننا لم
اكن ثم كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا ونحوه من الكنايات عبارة عن
الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عن بعضه عند المحققين على ما نقرر في محله
واذا ثبت ان جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان فذاقي لم تكن ثم كانت فأحتاج الى
موجد لذاتي ويتمين أن يكون غيرها لئلا يلزم التهاافت المذكور قصارى الامر
تطرق احتمال أن بعض ذاتي في الاصل كالنطقة مثلاً اثر في فعل البعض
الزائد عليها لانها مفارقة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه لان
الذي قصدنا ان تستنتج من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد وأما
تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل جزء من اجزاء الذات بل وكل
جزء من اجزاء العالم فسيبتين بعد انشاء الله تعالى على الكمال على ان اسناد
ايجاد شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من البرهان على بطلان
ايجاد الذات نفسها وهو ما الزمناء على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو
كان لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لا يمكن للذات ان تخرع غيرها من
حيث اشتمالها على ذلك البعض الذب يصح منه الاختراع وهو باطل على
الضرورة . فان قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال والكيونة
في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد الانفصال عن الرحم كيف ومعظم
الذات بعد الانفصال وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها بما
يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعل او لطبيعة فيها تاثير فتعين ان التأثير فيها
انما هو بالاختيار والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء وهو الله تعالى فظهر
ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات ليس نفسها ولا جزأ من اجزائها
وسنريد ذلك بياناً بعد ان شاء الله تعالى (قوله) فتعلم على الضرورة ان ما زاد

كان معدوماً ثم كان يعني وبسبب ذلك صدق ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان المركب لا وجود له الا بجميع اجزائه (ص) ثم اذا نظرت الى هذا الزائد من ذاتك وجدته جرماً يعمر فراغاً يجوز ان يكون على ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة وان يكون على خلافها فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك من هذا البرهان القاطع على ان النطفة التي نشأت عنها قطعاً يستحيل ان تكون هي الموجودة لذاتك لعدم امكان الاختيار لها حتى تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها وايضاً لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت على شكل الكرة لاستواء اجزاء النطفة ولا في غوها والا لكنت تنمو ابداً

(ش) تقدم انحصار جهات التأثير في اوجه ثلاثة وهي التأثير بالاختيار والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعلة وان وجه الحصر ان كل مؤثر اما ان يضح منه الترك لاثره كالكتاب مثلاً للكتابة والمتحرك غير المرتعش مثلاً لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعد تأثير القدرة الحادثة أولاً والاوّل الفاعل المختار ويلزمه ان يكون حياً عالماً قادراً مريداً والثاني اما ان يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي في احراق النار ونفع الادوية مثلاً فانه قد يمنع منها مانع أولاً كما يقول الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلاً فانه يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركته مانع والاوّل الطبيعة والثاني العلة فاذا عرفت هذا فهذه الالوجه الثلاثة كلها مستحيلة في النطفة أما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار فضروري البطالان اذ الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للمؤثر بالاختيار وهي جماد لا تتصف بشيء من ذلك قطعاً وايضاً لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تأثيرها بهذه

الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه الذات الكاملة اخرى ان تؤثر في ايجاد الذات لاشتمالها على النطفة المدعى لها القدرة على التأثير ولما فيها ايضاً من الاوصاف المناسبة للتأثير كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة فاحرى ما هو اضعف منها واما تأثيرها بالطبع وفي معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة الى جميع المقادير والصفات نسبة واحدة فتعين ان يكون الفاعل مختاراً له ارادة يرجح بها بعض الجائز على بعض وايضاً فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الى غير ذلك من الاختلافات التي لا تحصى وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف ما هو عليه والطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلاً على مثل (قوله) فتعلم قطعاً ان لصانعك اختياراً ادعى دعوتين على الترتيب الاولى ان صانع ذاتك فاعل مختار واحتج عليها ببرهان من الشكل الاول حذف فيه الكبرى للعلم بها ونقريه ان نقول ذاتك قد اختصت بجائز بدلاً عن جائز باعتبار مجموعها وباعتبار اجزائها وكل ما كان كذلك فاعله مختار لفعله فينتج ذاتك فاعلها مختار لفعلها ودليل الصغرى ظاهر فان مجموع الذات قد اختص ببعض المقادير من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول اكثر من العرض مثلاً مع جواز ان يكون على خلاف ذلك والاشكال الهندسية كلها في حقه جائزة لارجحان لبعضها على بعض باعتبار ذاته وكذا ايضاً قد اختص ببعض الاعراض من الالوان والاصوات ونحوهما دون بعض واما باعتبار اجزائها فقد اختص بعضها مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذناً وبعضها بان كان يدا الى غير ذلك من

الاختلافات وكل في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص مع جواز
غير ذلك في الجميع واما دليل الكبرى فلان تأثير الطبيعة والعلّة لما كان بالمناسبة
الذاتية فيستحيل ان يناسب الضدين وان يخصص مثلاً عن مثل فتعين ان يكون
المخصص لذاتك مختاراً . الثانية الدعوتين وهي المقصودة والاولى وسيلة لها ان
صانع ذاتك ليس بنطفة وفي معناها نفي ان يكون طبيعة او علة على العموم ودليل
هذه الدعوى من الشكل الثاني ان تقول صانع ذاتك فاعل مختار ولا شيء من
النطفة وفي معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار فينتج صانع ذاتك ليس بنطفة وفي
معناه ليس بطبيعة ولا علة عموماً ودليل الصغرى والكبرى سبق (قوله) وايضاً لا طبع
لها في وجود ذاتك والا كنت على شكل الكرة هذا الزم على مذهب الخصوم فانهم
يقولون ان الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلاً متساوياً من كل وجه وهو
الكروي في المركبات ولذلك زعموا ان جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة
كان كروياً واذا انتفى الطبع لها فاحرى العلة (قوله) ولا في نموها هذا مبالغة في
الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار يخصص بعض النطفة بكونه يد او البعض بكونه
رجلاً والبعض بكونه رأساً والبعض بكونه اذناً الى غير ذلك اذ لا تأثير لنطفة
بل ولا لطبيعة ولا لعلّة في شيء من ذلك لما ذكر قبل وانما طبعها في نمو تلك
الاجزاء المخصصة بالغير والنمو معنى واحد فلم يلزم من تأثير النطفة والطبيعة فيه
اختلاف مطبوعها ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف على مقدار مخصوص في النمو
واقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النمو ايضاً أثراً للطبيعة وفي
معناها العلة اذ لو كان أثراً لهما لزم ان لا تنف الذات في نموها ولكنها تنمو
ابداً على ان تقديرها مؤثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطبوعها ايضاً لان
النمو الذي في اليد مثلاً مخالف في انتهائه لنمو الاذن وكذلك نمو الانف والرجل

وغيرها مختلف بل أصابع اليد المتحدة المحل وأصابع الرجل وأسنان الفم مختلفة في نموها وترى بعض الاعضاء نموها في الطول أكثر من العرض وبعضها بالعكس الى غير ذلك من صفات اختلاف النمو وكل على ابلغ ما يكون من المناسبة لمصلحته الخاصة به افيرضى عاقل ان يسند هذا الصنع العجيب والشكل الغريب لشيء من العالم منفردا او مجتمعاً فضلاً ان يسنده الى خصوصية موات لا يسمع ولا يبصر ولا يغني شيئاً كلا والله انما يليق ان يفعله من ليس كمثله شيء مالك الملك المحيط علمه بكل شيء الذي لا يتعاصي على قدرته التامة وارادته النافذة شيء من الكائنات فتبارك الله احسن الخالقين وللطابعيين هنا نقديرات وهوس يمجذ كره وتسويد الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستبين لكل موفق والاطلاع على مذاهبهم يدل على عظيم ما ابتلوا به والعياذ بالله من سلب العقل والايمان والاتصاف بصفات المجانين والبله والصبيان نساله سبحانه وتعالى ان يمن علينا بحسن المعرفة ونختم لنا باشراف الخواتم عند مماتنا ويحفظنا من البدع ظاهراً وباطناً في جميع حالاتنا واورقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من آله وصحبه

(ص) ومن هنا ايضاً تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن ثم كان اذ كله مثلك جرم، عمر فراغا يمكن وجوده وعدمه واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة وبغيرها فيحتاج كما احتاج الى مخصص يخصه بما هو عليه لوجوب استواء المثليين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذلك يجب لسائر العالم المماثل لك اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديماً والقدم لا يكون الا واجبا للقديم كما ياتي لازم ان يختص احد المثليين عن مثله

بصفة واجبة وعمومها لما يلزم من اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلاً غير مثل
نخرج لك بالنظر في ذاتك وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات البرهان
القطع على حدوث العالم كله علوه وسفله عرشه وكرسیه اصله وفرعه وان جميعه
عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيره كعجزك وان الجميع مفتقر الى فاعل مختار
كافتقارك وان من شيء لا يسبح بحمده

(ش) حاصله انه بعد ما استبان لك حدوث الزائد من الذات على النطفة
بالضرورة وان النطفة ونحوها مما يقدر من الطبائع لا اثر لها في شيء من الذات وان
فاعل الذات فاعل مختار انعطف هنا بالاستدلال بذلك الزائد من الذات على
حدوث تلك النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الى فاعل مختار على حد سواء
ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزائد
والعالم كله اذ هذا الزائد اجزاء متحيزة واعراض قائمة بها وسائر العالم كذلك
والمثلان يجب استواءهما فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك
الزائد قطعاً فكذلك يجب لسائر العالم لمماثلته اياه اذ لو اختلف العالم بان يكون
بعضه قديماً وبعضه حادثاً لكان مختلفاً فيما يجب وبيان الملازمة ان القدم
لا يكون الا واجباً للقديم وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم
لجاز عليه سبق القدم فيحتاج الى تخصيص يخصه بالوجود بدلاً عن العدم
الجواز وهو تقيض القدم المفروض فيلزم ان يكون قديماً غير قديم وهو تهافت
وهذا معنى قولي والقدم لا يكون الا واجباً للقديم لما ياتي فهو معترض بين
الشرط وجوابه لبيان تلازمهما (قوله) لما يلزم عليه من اجتماع متنافيين هذا بيان
لبطلان التالي وهو جواب الشرط اي يلزم على اختصاص احد المثلين بحكم واجب
ان يكون مثلاً غير مثل يعني لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات

النفس اي الصفات التي ليس لها وجود زائد على الذات واختصاص احدهما بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية او لازماً لها يوجب انفراد احدهما عن مثله بصفة نفسية فلا يشتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذن مثلاً له كيف وقد تحقق انه مثل له فقد لزم ان يكون مثلاً غير مثل وهو تهافت (قوله) اصله وفرعه يعني بالاصل ما ينشأ عنه غيره بحسب مجرى العادة من غير تأثير له اصلاً وبالفرع الغير الناشئ كالماء للنبات ونحو ذلك (قوله) وأن الجميع مفتقر الى فاعل مختار يعني لان الطبيعة والعلة لا يخصان مثلاً عن مثل والعالم كله متماثل ومع ذلك قد اختص كل جزء منه بمالم يثبت لمآله وقد سبق تقرير ذلك في فاعل ذاتك والحال واحد ولهذا المعنى استغنى عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك (قوله) وان جميعه عاجز يعني ومن هذا المعنى وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئاً منه لوجوب عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جرمًا ولا قائماً به والا لعجز كعجزه وسيأتي لذلك مزيد بيان ان شا الله تعالى (قوله) وان من شيء الا يسبح بحمده يعني لما وجب الحدوث للعالم وهو كل ما سوى الله جل وعلا ووجب عجز جميعه عموماً عن التأثير في شيء أي شيء كان وكانت الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء من اجزائه وكل صفة من صفاته ينبغي بعظيم افتقاره الى مبدع له غاية الكمال ويثني على ذاته العلية وصفاته الكاملة بلسان الحال او بلسان المقال ويعترف بالعجز عن الادراك والشكر لمن تحيرت العقول في كنهه جلالة وتنزه ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك الله رب العالمين وقيل ان السبج في الآية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم وغيرها من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة فان قلت برهانكم السابق والا تي بعده انما ينتج الحدوث لجميع الجواهر واعراضها

والمطلوب أعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله تعالى فلو قدر فيما سواه جل
وعلا ما ليس بجرم ولا قائم به لم ينهض فيه دليلكم قلت مذهب المتكلمين
انحصار العالم في الجواهر واعراضها ولهم في ابطال الزائد طرق كلها ضعيفة من
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون متحيزاً أو غير متحيز وغير
المتحيز اما ان يقوم بمتحيز أولاً فالمتحيز هو الجوهر والقائم به هو العرض وما ليس
بمتحيز ولا قائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفات ذاته فهذه القسمة وان كانت
دائرة بين النفي والاثبات ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيز
ولا قائم بمتحيز ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته فللخصم
ان يمنع تخصيصه بهما فلا تفيد القسمة المطلوب والذي اختاره بعض محققي
المتأخرين في هذه المسألة الوقف في وجود هذا الزائد وهو الظاهر عندي .
فان قلت فبم تتفقون على هذا الرأي قدم الزائد اذا قدر وجوده . قلت مختارنا
فيه اللجأ الى السمع كان الله ولا شيء معه واجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله
تعالى وحدث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتي يمتنع الاستدلال به عليه
ومن المتكلمين من اثبت حدوثه بالفعل فقال هذا الزائد لا يصح ان يكون الهاً
لوجوب الوجدانية له جل وعلا وسبأني دليله واذا لم يكن الهاً لم يتوقف على
وجوده وجود العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون ممكناً
وكل ممكن حادث فهذا الزائد حادث وهو المطلوب . قلت وهو ضعيف لانه
تمسك بعكس الدليل وهو لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجوب وجوده لئلا يلزم التسلسل او الدور ولو
قدر جواز وجوده ولا يلزم من عدم توقف العالم على شيء عدم الوجوب لذلك
الشيء اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جل وعلا واجب الوجود

لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد دلالاته
(ص) وايضاً لو نظرت الى تغير صفات العالم قبولاً وحصولاً لذلك ذلك
على حدوثها لما يأتي من استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها
لاستحالة عروء عنها

(ش) هذا دليل آخر على حدوث العالم والفرق بينه وبين الاول ان
المستدل في هذا لم يخص نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً
واحداً وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو ذات الانسان حتى اذا
حصل العلم بحدوثها ضرورة ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزءاً منها
انعطف على سائر العالم فأثبت حدوثه بحدوثها لتحقق المماثلة بينهما وحقق ان
صانعها لا يمكن ان يكون ذاته ولا شيئاً من العالم فنظر في جميع الامور من نفسه
ومن جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس كمثله شيء الغني
عن كل شيء المفتقر اليه جميع ما سواه جلّ وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه
ههنا ان نقول العالم كل صفاته حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فينتج
العالم كله حادث اما كون صفات العالم حادثة فدليله انها متغيرة من وجود الى
عدم ومن عدم الى وجود قبولاً وحصولاً وكل ما كان كذلك فهو حادث فينتج
صفات العالم حادثة ودليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والاصوات
ونحوها فانها تشاهد طارئة بعد عدم ومعدومة بعد طرؤ والقبول فيما لا يشاهد
فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك
وينعدم سكونها كما جاز ذلك فيما مائلها من متحرك الاجرام كالفلك وذا اللون
الخصوص مثلاً يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان كما اتصف به
مماثلة من الجواهر والجواهر كلها متماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز

في الآخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول او
 بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا
 اليه فصفات العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود
 تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل
 على القديم لانه ان كان من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود الى عدم كان وجوده
 جائزاً بدليل قبوله العدم وكل جائز لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع
 بمقتضى والترخص انه تديم هذا ايضاً خلف . فان قلت لعله جائز الوجود من
 حيث ذاته وقديم لعدم علته او طبيعته فلم يلزم من جوازه حدوثه . قلنا قد
 سبق البرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شيء من الكائنات ولهذا
 اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه وايضاً فتقدير عدم القديم مع وجود
 علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر
 ان سببه انتفى ايضاً نقلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان قدر ان النفي مع وجود
 الطبيعة لطريان ضده كان محالاً لان الضدان طراً قبل عدم القديم لزم اجتماع
 الضدين وان طراً بعد عدمه لزم عدم القديم لا لسبب وايضاً ففيه ترجيح
 المرجوح اذ منع القديم السابق وجوده لتجدد وجود هذا الضد اولى من منع
 الضد الطارئ لوجود القديم نخرج بهذا البرهان صدق الصغرى وهي قولنا العالم
 كله صفاته حادثة واما دليل الكبرى وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو
 حادث فهو ما اشرنا اليه في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه
 الاستحالة معلومة في اكون العالم بالضرورة لانه لا يمكن ان يقرر في العقل جرم
 ليس يتحرك ولا ساكن ولا مجتمع ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها على

حدوث فنقول العالم ملازم ضرورة الالكوان الحادثة وكل ملازم للالكوان الحادثة فهو حادث فالعالم حادث وان شئت فاستدل باستحالة عرو الاجرام عن الالكوان على استحالة عروها عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول الموصوف بجميع صفاته تنسي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات لئلا يلزم التسلسل في احتياج القبول الي قبول وهلم جرا فلو جاز العرو عن بعضها لجاز العرو عن جميعها لكن العرو عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو الاجرام عن الالكوان وعن الحوادث فيلزم ان لا يجوز عرو الاجرام عن غيرها واذا عرفت استحالة عرو الاجرام عن الحوادث لزم حدوثها ضرورة اذ لو كانت الاجرام موجودة في الازل وصفاتها لاجل حدوثها لا توجد الا فيما لا يزال للزوم عرو الاجرام عن جميع صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالة هذا بيان ما يتعلق بالدليل الذي اشرنا اليه في الاصل واعلم انا اطلنا فيه لفظ العالم واردنا به بعضه وهو الاجرام بدليل جعله موصوفاً بصفات وقوله لاستحالة عروها عنها الضمير في عروها يعود على الموصوف وفي عنها يعود الى الصفات ❖ تنبيه ❖ اعترض على الصغرى باننا لا نسلم ان لذوات العالم صفات زائدة على وجودها حتي يستدل بحدوثها على حدوث موصوفها سلنا وجودها لكن لا نسلم انها حادثة قولكم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس ممنوع لانا نقول لا عدم لها اصلا بل هي دائمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها وتارة تظهر بانتفائه واما مع الانتقال من محل الى محل او من قيام بنفسها الى قيام بمحل او بالعكس والجواب عن الاول ان كل عاقل يحس ان في ذاته معاني زائدة عليها كالعلم واضداده والصوت ونحو ذلك ولهذا قال بعض اذ كيا المتأخرين في جواب من منع وجود الاعراض تراكم لنا وقولكم لا نسلم

وجود الاعراض اما ان نقولوا ان هذا النزاع منكم لنا موجود او معدوم فان قلتم
لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين
أحدهما انكم في مداد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي يقول كلاماً
ثم يردفه على الفور بقوله ما قلت شيئاً ومن لا عقل له لا يحتاج الى جوابه وثانيهما
اقراركم بأنكم لم تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مؤنة جوابكم وان سلمتم أن
نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك النزاع امر زائد على الذات وهو الذي
نعني بالعرض فقد سلمتم وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالحال والواسطة
بين الوجود والعدم فنسلم ان الاجرام صفات زائدة عليها ولا يلزم من زيادتها
وجودها لاحتمال ان تكون واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاحمال
محال وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا ثبوت الواسطة فيلزم ان الاجرام
تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان على
حدوث العالم على اكمل وجه بمجرد ثبوت هذه الصفات وان لم ينته الى درجة
الوجود فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها لا يضر شيئاً في دليل الحدوث
ايضاً وانما يضر بالدليل الاصرار على عدمها وهو باطل على الضرورة وقد اطل
المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة اليه اصلاً والجواب
عن الثاني وهو ادعاء الكون والظهور انه يؤدي الى اجتماع الضدين في المحل
الواحد لان الجوهر اذا تحرك والسكون كامن فيه زمن حركته اجتمع الضدان
فيه ضرورة وايضاً فالكون والظهور اللذان قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان
ينعدم احدهما عند وجود الآخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض ولزمهم
ما فروا منه وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا بكونها او ظهورها ايضاً لزم
التسلسل والجواب عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الى محل وعن الرابع

وهو انتقالها من قيام بنفسها الى قيام بمحل وبالعكس ان كلا من الامر ين يؤدي الى قلب حقيقة العرض فان الحركة مثلاً حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى حيز فلو قامت هي بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضاً لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضاً فيقوم به انتقال وذلك يؤدي الى التسلسل وقيام المعنى بالمعنى

(ص) وتقديرها حوادث لا أول لها يؤدي الى فراغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها الآن لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محال فما توقف الآن عليه من وجود الحوادث يجب ان يكون محالاً فيلزم ان تكون عدماً مع تحقق وجودها

(ش) اعلم ان الملل كلها اجتمعت على حدوث ما سوى الله جل وعلا حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب والاشتغال بتفصيل مذاهبهم في ذلك يطول والحاصل منه ان قدمائهم اثبتوا قدماء خمسة واجب الوجود وسموه عقلاً ثم نفساً وهيولاً ودهراً وخلاء وصار جماعة من متأخريهم الى ان العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الا الحركات فانها حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا حركة الا وقبلها حركة لا الى اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد وهو ما تحت مقعر فلك القمر فقالوا ان هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والاعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا ولد الا وقبله والد ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولا زرع الا من بزر وتوقف جالينوس في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهبهم ركيكة جداً لا يرضى بمقاتلتهم مؤمن بل ولا مطلق عاقل الا من سلب عقله وإيمانه فانه

لاحول ولا قوة الا بالله فاذا عرفت هذا فقولنا ونقديرها حوادث لا مبدء لها اي
تقدير صفات العالم اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل الذي استدلتنا به
على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثة فهو حادث ووجه الاعتراض
انهم قالوا لا نسلم ان من صفاته حادثة فهو حادث قولكم لانه لا يعري عنها
مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي
لازمت الاجرام لها مبدءا يفتح به عددها ونحن نقول لا مفتح لتلك الحوادث
بل ما من حادث الا وقبله حادث لا الى اول فلم يلزم من قدم الاجرام على
هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه
الاجرام قديم والجواب من اوجه الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها
ان يكون دخل في الوجود وفرع من حركات الافلاك واشخاص الحيوان ونحوها
على الترتيب واحدا بعد واحد عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية
جمع بين متناقضين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان يكون وجودنا
ووجود سائر الحوادث الان محالا لتوقفه على المحال وهو فراغ ما لا نهاية له
والى هذا الجواب اشرنا في العقيدة بقولنا يؤدي الى الخ ومن في قولنا من
وجود الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود على فراغ ما لا
نهاية له اي فما توقف على فراغ ما لا نهاية له التي اتفحمت استحالة يجب ان
يكون محالا لان ما توقف على المحال محال ضرورة ان المتوقف لا يوجد بدون
المتوقف عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحوادث الآن واسم يكون في قوله
ويلزم ان يكون عدما يعود على الحوادث الموجودة الآن وقد اردت المحدث على
ما منعناه من حوادث لا اول لها سواء الا فقالوا ما الزمتمونا من استحالة وجود
حوادث لا نهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم ان حوادث نعيمها

وتجددات افراحها وسرورها لا نهاية له وجوابه أن يقال لهم لبستم بلفظ مشترك وهو لفظ حوادث لا نهاية لها فانها تطلق على وجهين بمعنى لا نهاية لها بحسب المبدأ اي حوادث لا أول لها وبمعنى لا نهاية لها بحسب الاخر اي حوادث لا آخر لها والذي قلتم به ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجميع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وغير ذلك وانعدم فيه دليل الجواز وأما ما قلناه في نعيم الجنة من الحوادث فهو من القسم الثاني اي الحوادث التي فيها لا آخر لها بمعنى انها لا تنقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجدنا منها فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين ولا غيره من أنواع الاستحالة كما لزم فيما ادعيتم وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول فقد ظهر انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من ثبوت حوادث لا آخر لها وأما دليل جوازه فما نقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته بكل ممكن وكذا سائر صفاته فيما يتعلق به فلو وجب ان يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال ما وقع وهي ممكنة ضرورة وأما حوادث لا أول لها فهي من المحال الذي ليس متعلقاً للقدرة والارادة وقد ضرب امثنا لما ادعوه من حوادث لا أول لها ولما ادعيناه من حوادث لا آخر لها مثالين يستبين بهما أمر الاستحالة فيما ادعوه وامر الجواز فيما ادعيناه فمثلا الاول بملزم قال لا اعطى فلانا في اليوم الفلاني درهما حتي اعطيه درهما قبله ولا اعطيه درهما قبله حتي اعطيه درهما قبله وهكذا لا الى الاول فمن المعلوم ضرورة أن اعطاء الدرهم الموعود به في اليوم الفلاني محال لتوقفه على محال وهو فراغ ما لا نهاية له بالاعطاء شيأ بعد شيء ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث لا اول لها مطابق

لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفلك مثلاً الحركة في زمانها هذا وفي غيره من
الازمان الماضية متوقف على اعطائه قبله من الحركات شيئاً بعد شيء مما لا نهاية
له فالحركة للفلك في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به في الزمن المخصوص
والحركات التي لا تنتهي قبلها نظير الدراهم التي لا تنتهي قبل ذلك الدرهم فيكون
وجود الحركة للفلك في هذا الزمان مثلاً مستحيلة كما استحال وجود الدرهم الموعود
به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم أن يكون وجودنا في هذا الزمان ووجود
سائر الحيوانات والزرع مستحيلاً لتوقفنا على وجود آباء قبلنا لا نهاية لهم وتوقف
الزروع على بذور قبلها لا نهاية لها ولا خبر في فضيحتهم كالحيان ومثال ما
ادعيناه نحن في نعيم الجنة كما لو قال الملتزم لا اعطي فلانا درهما في زمن الا
واعطيه درهما بعده وهكذا لا الى آخر فهذا لا ريب لعقل في جوازه اذ حاصله
التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يعرض لمثله خلف
في وعده ولا موت لذاته ولا عجز يمنع نفوذ قدرته وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك
منه أبداً ونؤمن به وليس ذلك الا الله مولانا جل وعلا فهذا المثال لا تخفى
مطابقته لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين ولا بما ندعيه في عذاب جهنم
للفلاسفة القائلين بقدوم العالم واضرابهم من الطبيعيين وسائر الكافرين نسأله
سبحانه ان يجعلنا في الدنيا والآخرة من حربه المفليحين الذين لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون آمين يا رب العالمين

(ص) وايضاً يلزم على وجود حوادث لا أول لها ان يقارن الوجود الازلي
عدمه

(ش) هذا وجه ثان لا بطلان حوادث لا أول لها وتقريره ان تقول لو كانت
الحوادث لا أول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه وبيان الملازمة ان كل

حادث من تلك الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له وتلك العدمات كلها مجتمعة في الازل اذ لا ترتيب فيها وجنس الحوادث ازلي ايضاً لانها لا اول لها وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افرادة فيلزم أن يكون ذلك الحادث أزلياً لكن عدمه السابق عليه أيضاً أزلي لما سبق ان عدم كل حادث أزلي فقد لزم مقارنة وجود الشيء لعدمه لانها أزليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال على الضرورة وفيه أيضاً مصاحبة السابق وهو العدم للمسبق وهو الوجود الحادث وفيه الجمع بين متناقضين وهو الحادث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم يصاحبه شيء من الحوادث بل العدم قبل جميعها لزم ان يكون لجميع الحوادث أوّل وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وتهافت في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبق في الازل وذلك لا يعقل

(ص) وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب المساواة او تقيضها

(ش) هذا طريق ثالث لا بطلان حوادث لا أوّل لها ويسمى هذا البرهان برهان القطع والتطبيق وتقريره ان نقول لو وجدت حوادث لا أوّل لها لزم ان يوجد عدنان متغايران وایس احدهما اكثر من الآخر ولا مساوياً له والتالي باطل على الضرورة لما علم من وجوب احدي النسبتين بين كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أوّل لها باطلاً ويبان الملازمة انا لو نظرنا عدد الحوادث من الطوفان مثلاً الى الازل مع عددها من الآن مثلاً الى الازل لكان عددين متغايرين على الضرورة ويستحيل بينهما المساواة لتحقق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون مساوياً لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضاً ان يكون احدهما اكثر من الآخر لعدم تنامي افراد كل واحد منهما فلا يفرغ احدهما بالعد قبل

الآخر وحقيقة الاقل ما يصير عند العد فانما قبل الآخر والاكثر ما يقابله
ونحن لو فرضنا الآن شخصين احدهما يعد الحوادث من الطوفان الى الازل
والآخر يعدها من الآن الى الازل لاستحال على مذهبه ان يفنى احد العددين
بالعد قبل الآخر فيمتنع ان يكون احدهما اكثر من الآخر فقد اوضح لك انه
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا
مفاضلة فقولي وان يستحيل معطوف على ان يقارن الذي هو فاعل يلزم والضمير
المجروح في منها يعود على الحوادث وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله على
نفسه يتعلق بتطبيق والتطبيق جعل شيء على شيء والمراد هنا نظرا احد العددين
مع الآخر وما الموصولة في، قولي ما علم فاعل يستحيل والمطبق من الحوادث
نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل
والمطبق عليه ما فرضناه من عدد الحوادث من الآن الى الازل وهو في الحقيقة
عين المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان الى الآن ولاجل
قطعنا في هذا البرهان المطبق عن زيادة حوادث لينظره مع نفسه بعد زيادتها
سمي برهان القطع والتطبيق

(ص) وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفراغ ما لا نهاية له قبله وهكذا لا
الى اول في الاحكام ومن لازمها سبق محكوم عليه بالفراغ فيلزم ان يسبق ازلي
ازلياً وان اجيب بالنهاية في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهي بزيادة واحد
(ش) هذا طريق رابع ايضاً لارد على الفلاسفة وتقريره ان نقول لو وجدت
حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم بفراغ ما لا نهاية
له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فراغ
ما لا نهاية له قبل كل حادث صحيح على اصلهم فوجود الحكم بذلك عند كل

حادث صحيح ضرورة لكن هذا الحكم مستحيل لما تذكره الآن من البرهان على ذلك فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها مستحيلاً لتوجب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه فالحوادث اذن كلها لها اول ولا وجود لجنسها ولا للشيء منها في الازل وهو المطلوب وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد لم يخل اما ان يكون له اول اولاً والتالي باطل بقسميه فالملزوم وهو وجود الحكم باطل ايضاً والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فانما يتبين ببطلان كل واحد من قسميه فنقول اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم ان يسبق كل فرد من افراد حوادث الحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس المحكوم عليه وهو ازلي جنس الحكم وهو ازلي ايضاً وسبق الازلي على الازلي محال على الضرورة واما كون الحكم له اول فباطل ايضاً لانه يلزم عليه ان يوجد عدد متناه في نفسه لكن زدنا عليه واحداً فصار الجميع غير متناه وبطلان هذا اللازم ظاهر لان زيادة الواحد على عدد ما زيادة شيء متناه والقرض ان المزيد عليه متناه ايضاً فيكون مجموعهما متناهياً ضرورة فالحكم بأن المجموع غير متناه واضح البطلان واما بيان لزوم هذا الحال على تقدير انتهاء الحكم فلنفرض مثلاً على اصلهم يتضح فيه ذلك وذلك ان نفرض في حركة الفلك مثلاً وجود حكم في يومنا هذا بانقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا ما توالى الاحكام فان فرض تواليها ابداً بحيث لا اول لها وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها بالانقضاء سابتة ابداً على الزمان الذي يوجد فيه الحكم عليها فهو القسم الاول من قسمي التالي الذي بينا انه يلزم عليه سبق ازلي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها على ازلي وهو جنس الحكم عليها بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان

لها اول فهو القسم الثاني من قسيمي التالي الذي قصدنا الان بيان بطلانه
 فلنفرض ان تلك الاحكام توالى على الوجه السابق الى تمام الف حركة مثلاً
 حكم عندها انه فرغ قبلها من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم
 بحيث لم يحكم عند الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية من الحركات فيلزم
 على هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عدداً متناهيًا اذ لو
 كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك كما لم ينقطع فيما دونه لكن قد حكم
 عليه عند تمام الالف مجموعاً الى الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم
 النهاية اذ الفرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف ولا حكم
 قبله فتمحض ان عدم النهاية المحكوم به على مجموع الحركات التي قبل الالف انما
 جاء من الزيادة فيها للحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية
 للحركات في سائر الاحكام نقول ان سببه زيادة هذه الحركة الواحدة فيها لان
 ما قبل هذه الحركة متناه والا لو وجد الحكم عليه بعدم النهاية والفرض وجوب
 انقطاعه وما بعدها متناه ايضاً اذ اعلاه الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذن
 لا سبب لعدم النهاية في جميع الاحكام الا زيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم
 ان ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها من الحركات صار
 لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه وهي الحركة التي تلي الالف قبلها
 وان شئت فاقصر على ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناها
 عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم ولا يخفى عليك اجراء
 مثل هذا في سائر ما قالوا به من حوادث لا اول لها وبعد هذا البيان لا يبقى
 عليك اشكال في لفظ العقيدة وبالله التوفيق ولا حول ولا قوة الا بالله
 العلي العظيم

(ص) فصل ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاتك ولسائر العالم قديماً اي غير مسبوق بعدم والا لا فتقر الى محدث وذلك يؤدّي الى التسلسل ان كان محدثه ليس اثرآ له او الى الدور ان كان والتسلسل والدور محالان لما في الاول من فراغ ما لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبقاً بها

(ش) اعلم ان القدم يطلق في مقتضى اللسان بازاء معنيين يطلق على ما توالى على وجوده الازمنة وكرراً عليه الجديدان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده تعالى ليس وجوداً زمانياً ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة اذ هو من صفات المحدث فيكون حادثاً ضرورة فان الزمان اما عبارة عن متاركة متجدد لتجدد اي حادث لحادث كمقارنة السفر لطولوع الشمس مثلاً فثبوته فرع وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل فلا زمان والتجدد لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم معدل الليل والنهار بها تحت الافق او فوقه على ما ترعهم الفلاسفة والساعة عبارة عن سيز معدل النهار خمس عشرة درجة اي خمسة عشر قسماً من ثلاثمائة وميتين قسماً متساوية فسموا الفلك بها اصطلاحاً والزمان بهذا المعنى هو الوجود كثيراً في تعاريف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان

بهذا المعنى ايضاً في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت من برهان
حدوث كل ما سوى الله جل وذاً ويستحيل ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا
المعنى لانه انما يمر على الافلاك وما احاطت به مما سجن في جوفها حتى تمر عليه
الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة واشهرها بحسب تحرك
الافلاك فوقه وتحتة وظهور الشمس وارتفاعها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها تحت
الافق لتنقيد بذلك اعراضه المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت
ونحو ذلك وتنقيد معاشه المقدرة خريفاً وصيفاً وربيعاً وشتاء بتدبير من ليس
كمثله شيء لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى وتنازه عن ان تحيط به
الامكنة او تتجدد او تتغير له صفة كيف يتصور ان يكون له مع شيء من العالم
اتصال او انفصال فقد اتضح لك ان الزمان على كلا الاعتبارين انما هو من
صفات الحوادث ولا يتقيد به الا ما هو حادث فالقدم اذاً باعتباره خاص
بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اول لوجوده اي وجوده ازل لم يسبقه
عدم وانقدم باعتباره هذا المعنى الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه
له جل وعلا انه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما في حق كل
موجود لكن كونه حادثاً محال لانه يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من
وجوب افتقار كل حادث الى محدث ثم تنقل الكلام الى محدثه فيكون حادثاً
كالاوّل فيفتقر ايضاً الى محدث فان كان محدثه الاول الذي كان اثراً له لزم في
الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من استحالة حوادث لا اوّل
لها والخصوم القائلون بذلك سلوا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
قان قيل اذا قلتم بقديم لا اوّل له ففيه اثبات اوقات متعاقبة لا اوّل لها لان
الموجود لا يعقل الا في وقت وثبوت اوقات لا اوّل لها ممنوع لما قررتم في

حوادث لا أول لها فقد فرغتم من التسلسل ووقعتم فيه فالجواب منع الملازمة لما
عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود العالم فقله ان
الموجود لا يعقل الا في وقت باطل والى ابطال التسلسل اشرت بقولي في العقيدة
لما في الاول اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر بيان استحالة
والباء في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه
اشرت بقولي في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد سابقاً على
نفسه مسبوقاً بها اما لزوم سبقيته على نفسه فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم
على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضاً اثر لصانعه فيجب ان
يتقدم ايضاً صانعه عليه لتعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لانه
مقدم على صانعه المقدم على نفسه والمقدم على المقدم على الشيء مقدم على ذلك
الشيء ضرورة وكذلك ايضاً يجب ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين وهو الذي عنيت
بقولي مسبوقاً بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه اثر له فيتأخر عنه
والمؤخر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم
في الدور ان يتقدم حصول الشيء على نفسه بمرتبتين وان يتأخر حصوله عن
حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان ولظهور برهان
قدم الصانع وانتفاء الشبهة فيه لم يقل احد من العقلاء بمحدث صانع العالم
(قوله) في تفسير القديم اي غير مسبوق بعدم تنبيه منه على ان المختار في القدم
انه صفة سلبية وقد اختاره المحققون من المتأخرين وقيل هو صفة نفسية اي
ليس بزائد على الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ازلاً ورد بانه لو كان نفسياً
للوجود لما عرى عنه كيف والجوهر في اول ازمته وجوده لا يتصف بالقدم وانما
يطرأ عليه بعد ذلك اذا توالى على وجوده الازمنة والصفة النفسية لا تكون

طارئة وقيل هو صفة معنى اي صفة وجودية زائدة على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد بانه يلزم ان يكون هذا انقدم الموجود في حقه تعالى قديماً لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل وجود في الازل عارياً عن وصف القدم ويجب ان يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به والا لزم نقض الدليل ثم تنقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وهذه الاقوال الثلاثة مقررة ايضاً في صفة البقاء قيل هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال وقيل صفة معنى اي موجود زائد على وجود الذات كالعلم ونحوه وقيل صفة سلب اي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود وهو التحقيق ايضاً والاعتراض على الاولين هنا كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء بسواء * فائدة * حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبتين او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتب امور غير متناهية ووجه استحالتها قد تقدم

(ص) فصل ثم نقول ويجب ان يكون باقياً اي لا يلحق وجوده عدم والا لكانت ذاته تقبلها فيحتاج في ترجيح وجوده الي مخصص فيكون حادثاً كيف وقد مرّ بالبرهان انفاً وجوب قدمه ومن هنا تعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه

(ش) قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه الصفة له جلّ وعلا انه لو قدر لحق العدم له تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكانت ذاته العلية تقبل الوجود والعدم لفرض اتصافه بهما ولا تنصف ذاته بصفة حتى تقبلها لكن قبوله جلّ وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة الي ذاته سيات اذ القبول للذات نفسى لا يختلف

فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثاً كيف وقد
ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه فبان لك بهذا البرهان ان وجوب القدم
يستلزم ابداً وجوب البقاء وان تجوز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق
نخرج لك بهذا البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان
القدم لا يكون ابداً الا واجباً للقديم وهذا البرهان الذي ذكرنا لوجوب البقاء
مختصر وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته والدليل المشهور
بين المتكلمين فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وذلك انهم
يقولون لو طرأ العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرأ امر لنفسه
بغير مقتض لا سيما ان كان مرجوحاً كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاختيار
او لا والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار اما عدم شرط
او طريان ضد باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان قديماً نقلنا
الكلام الى عدمه ولزم التسلسل وان كان حادثاً لزم وجود القديم في الازل بدون
شرطه وهو محال وباطل ان يكون طريان ضد لانه ان طرأ قبل انعدام القديم
لزم اجتماع الضدين وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لاستحالة
تأخر المقتضي عن اثره وايضاً يلزم في الضد ترجيح المرجوح ولا اقل من
التساوي اذ دفع مبتدأ القديم السابق وجوده لطريان ضد اولى من العكس
وايضاً فالضد ان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين والا بطل اقتضاؤه لعدم
الاختصاص واعلم ان بمثل هذا البرهان استدلت أئمة السنة رضي الله تعالى عنهم
على استحالة بقاء الاعراض قالوا بل بنفس وجودها تنعدم فلا بقاء لها اصلاً
وسواء ما شوهد فيه ذلك كالحركات والاصوات اولا كالالوان والاعتقادات
قالوا لانها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم فالزموا مثل ذلك في

الجواهر مع انها تبقی و یصح عدمها فأجابوا بان شرط بقاءها امدادها بالاعراض
فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب القاضي ان الاعدام
یصح أن يكون متعلقا للقدرة وألزم صحة اضافة العدم السابق الى المؤثر فان
معقول العدم لا یختلف وفرق بان السابق مستمر والمستمر یتستغنی عن المرجح
واللاحق طارئ ومقتضاه ترجیح طرف الممكن وترجیح طرف الممكن لا یتستغنی
عن المؤثر فلاجل هذا تردد فی بقاء الاعراض وجزم الفخر فی المعالم بصحة بقاءها
وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا ان الباقي باق یبقاء وان الجواهر انما صح بقاءها
لقيام البقاء بها قالوا لوبقیة الاعراض لزوم قیام المعنی بالمعنی وهو محال وقد تقدم
ان التحقیق فی البقاء خلافه

(ص) ومن هنا ایضاً تعلم وجوب تنازه تعالی ان یكون جرماً او قائماً به
او محاذياً له او فی جهة له او مرتسماً فی خیاله لان ذلك كله یوجب مماثلته للحوادث
فیجب له ما وجب لها وذلك یقدح فی وجوب قدمه وبقائه بل وفی كل وصف
من اوصاف الوهیه

(ش) یعنی انك اذا علمت وجوب وجوده جل وعلا وانه لا یقبل العدم
السابق لوجوب قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقاءه علمت استحالة هذه الامور
كلها فی حقه تعالی لاستلزامها مماثلته لما قام البرهان علی وجوب حدوثه وهو
الجواهر والاعراض فقولہ ومن هنا اشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرماً
ای مقداراً یشغل فراغاً فیتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم وذلك
لان الجرم ملازم للحركة او السكون لان التخصیص صفة نفسیه له فان بقی فی حیزه
فهو ساكن وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان وقد سبق
برهانه واخصر شئ فی ذلك ان نقول الحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقاءها

ولزميتها سبق السكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقاً بغيره
والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضاً فلا يكون ازلياً والا لاستحال عدمه
فيسمح ان يتحرك الجرم دائماً والعقل والمشاهدة يكذبانه فنقول على هذا في نظم
الدليل على حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل لم يخل اما ان يكون متحركاً
او ساكناً لكن الثاني باطل بقسميه فالقدم مثله وبالجملة فالحركة والسكون
لا يكونان الا حادثين ضرورة فما لزمهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتعالى من
وجوب له القدم والبقاء ان يكون حادثاً وايضاً فلو كان جرمًا لجاز ان يكون اكبر
مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم لا نهاية له فيحتاج الى مخصص يخصصه
بما هو عليه من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثاً وهو محال
وايضاً فلو كان جسماً مركباً من جزأين فاكثراً لزم ان يقوم بكل جزء منه صفة
العلم والقدرة والحياة وسائر صفات الاله لاستحالة وجود قديم غير الاله ولئلا يلزم
الافتقار الى المخصص في ترجيح بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض
لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسياتي برهان
وجوب الوحدانية له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالجميع فلا
يخفى بطلانه وانه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه واذا عرفت هذا عرفت
استحالة التجزئة التي اثبتها النصارى لالههم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانهم
اعتقدوا ان معبودهم جوهر اي اصل الاقانيم وذلك ان له عندهم ثلاثة اقانيم
اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة
واقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة الاله واحد
فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذات تتركب من مجرد احوال
لا وجود لها او وجوه واعتبارات لا توجد الا في الازهان وذلك غير معقول

لعاقل والاقنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء ويعني بها
 النصارى الاصل الذي كانت منه حقيقة المذهب وقد طوبوا في دليل الحصري
 الثلاثة فقالوا لان الخلق والابداع لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة
 لا يتأتى الخلق الا بهما فأجابوا بان الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون تعالى
 جرمًا استحال وصفه بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام (قوله) او
 قائمًا به يعني بالجزم لانه يوجب ان يكون عرضاً مفتقرًا الى محل يقوم به وقد
 سبق برهان حدوث الاعراض بتغيرها قبولاً وحصولاً والرب جلّ وعلا يستحيل
 عليه التغير مطلقاً ويجب له القيام بنفسه اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص أما
 عدم افتقاره الى مخصص فلوجوب القدم والبقاء لذاته واصفاته واما عدم افتقاره
 الى محل فلوجوب اتصافه بالصفات العلية الوجودية من العلم والقدرة والارادة
 والحياة والسمع والبصر والكلام ولو كان مفتقرًا الى محل لكان صفة معنى من
 المعاني والصفة لا تُتصف بشيء مما سبق وايضاً فلو كان مفتقرًا الى محل لم يكن
 بالالوهية اولى من المحل الذي افتقر اليه فلوفرص انهما الهان لزم تعدد الالهة
 واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به ومعنى الاتحاد صيرورة الشيئين
 شيئاً واحداً وهو محال مطلقاً في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشيئين اذا
 اتحد بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان عدما كان
 الموجود غيرها وان عدم احدهما دون الآخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون
 عين الموجود واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا يستحيل قيام
 صفاته بذات غيره واتحادهما به فبطل ما قالت النصارى اهلكهم الله ان اقنوم
 الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام واختلفوا في معنى الاتحاد فمنهم
 من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب

مفارقة لذات الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين فيكون الباقي بعض اله لا الهاء وعيسى ايضاً قام به بعض الاله فلا يكون الهاء فقد لزم على مذهبهم عدم الاله وفيه ايضاً القول بانتفاء المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضاً فاختصاص الاتحاد بأقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص وايضاً فالاتحاد ان كان واجباً لزم قدم الناسوت وان كان جائزاً افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية عيسى جائزة وذلك يفضي الى مثله في واجب الوجود وهو محال وايضاً الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات الازلية ازلاً وان كان صفة ذم فقد وصفوه بالنقائص وايضاً يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه من احياء الموتى ونحوه رد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه السلام من احياء العصا ثعباناً ونحوه بل ويلزمهم ان يجوزوا اتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والحشرات لان قصارى ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد وباجماع ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا من عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث عدم المدلول الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخس مذهباً يفضي الى تجويز ان تكون الخنفساء والجمل وغيرها آلهة ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما من المائعات وجميع ما ورد على الاول يرد على هذا ويزيد بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية الذات الازلية قال المقترح وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة اضواء الشمس من الشمس فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم يعلموا ان اضواء الشمس اجسام

مضيئة بعضها يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وأين هذا من الخاصة
 المتحدة ومنهم من فسرهُ بالانطباع كأنطباع صورة النقش في الشمع وهذا باطل
 لان نفس النقش لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان المذهب
 غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما وادراك الحقائق على مثلهم عسير وقد
 قالوا ان عيسى صلب فقبل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب الناسوت
 فقبل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد اتحدوا ثم قد ورد
 في انجيلهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه وتعالى والتزامه
 احكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله تعالى حتى قال انا ماض الى ابي
 واياكم والهي والهكم فان كانوا يتمسكون بلفظ ابي فقد قال واياكم فبالمعنى الذي
 اثبت الابوة لهم من التربية والطف ثبت له به وقوله والهي تصریح باثبات
 الوهية لغيره وعزى بعض اصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد
 وربما اخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا
 الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق يتأول لهم وينزههم عن القول بمثل هذه
 المقالة ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى
 فتغيب نفسه عنه فضلا عن غيرها ويعبرون عن هذه الحالة بالفناء فيجري على
 لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغلبة واذا رجع الى صحوه واحساس
 نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك و يعذر بذلك ومنهم من اخذهم بذلك وحكم
 بالقتل كفتوى الجنيد في الحلاج (قوله) او محاذياً له اي قريباً منه اما قرب
 اتصال حتى يكون الجرم مكاناً له يتمكن عليه او قرب انفصال حتى يكون في
 جهة له وكلاهما محال لانهما من خواص الاجرام (قوله) او في جهة له اي للجرم
 فليس فوق شيء من العالم ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله

لها من الحدوث وقد سبق وجوب قدمه وبقائه وهذا معنى قولي فيجب له ما وجب لها وذلك يقدر الخ والاستدلال على هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم من الشكل الثاني فنقول الله جل وعلا ليس بمحدث وكل متصف بواحد من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا ان اتيت بالدليل مجملا لجميعها وان فصلته لكل واحد قلت في الاول وهو استحالة ان يكون جرما الله جل وعلا ليس بمحدث وكل جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس بجرم وليس بمحدث ثم امض على ذلك الى آخرها (قوله) بل وكل وصف من اوصاف الوهيته يعني كوجوب الوحدانية له ووجوب نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث فكذا لا تجب لما ماثلها

(ص) فصل ويجب لهذا الصانع ان يكون قادراً والّا لما اوجدك

(ش) نقرر البرهان الذي اشار اليه بالقياس الاقتراني لانه اسهل وأوفق وان كان الموافق للفظه انما هو الاستثنائي وسنبينه آخراً عند شرح لفظه ان نقول الله تعالى موجد بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او علة موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث العالم وسنفيد قريباً برهان ذلك بأنتم مما سبق عند كلامنا على كونه تعالى مریداً واما الكبرى فواضحة لان الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل وهذا يعينه معنى القادر وانما قيدنا الایجاد بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان الصفات الآتية اما الایجاد بالذات لايجاد العلة والطبيعة لو صح فلا يستلزم ان تكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا مريدة ولا عالمة ولا حية فلايجاد

بالاختيار لما حقق بالبراهين القاطعة سهل معه اتيان هذه الصفات سهولة لا يحتاج معها الى كبير نظر (قوله والا لما اوجدك) يعني اليجاد الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو اليجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان نقول لو لم يكن صانعك قادراً لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن قادراً كان عاجزاً والعاجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك فان قيل لعل الصانع طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله فالجواب انه سبق ان صانع ذاتك وسائر العالم لا يكون الا مختاراً ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان التالي وهو عدم ايجادك ظاهر مما سبق اول العقيدة من البرهان على وجود الصانع

(ص) ومريداً والا لما اختصت بوجود ولا مقدار ولا صفة ولا زمن بدلاً عن تقاضها الجائزة فيلزم اما قدمك او استمرار عدمك

(ش) المريد هو من له صفة يرجح بها وقوع احد طرفي الممكن وان شئت فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل على انه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي اشرنا اليه في العقيدة ان نقول الله جل وعلا خصص الحوادث باحد الطرفين الجائز بن عليه وكل من كان كذلك فهو مريد فينتج الله جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على حد سواء ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصصه باحد الطرفين الجائز بن عليه وهو الوجود ولم يبقه على الطرف الآخر الجائز وهو العدم وكذا اوجده على مقدار مخصوص في ذاته فخصصه ايضاً بذلك بدلاً عن الطرف الآخر الجائز وهو ان يكون اكبر من ذلك المقدار او اصغر وكذا خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا بدلاً عن

الوجود المتقدم على ذلك او المتأخر وكذا ما يتعلق بالالوان وسائر الاعراض
 خصه بنوع من ذلك بدلا عن تركه الى مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح
 وقوع احد الطرفين المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس
 ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لذاته راجعا لذاته وايضا فلانه ان
 ترجح له من ذاته الوجود كان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه وان ترجح له
 من ذاته العدم وجب استمرار عدمه فلا يوجد ابدا لان المرجح الذاتي يستحيل
 عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح خارجا عنه من جهة فاعله
 والسير يقتضي ان لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن
 مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره
 له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة القدرة فالجواب ان القدرة
 نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فما بالها تعلقت بايجاد هذا الممكن على
 الخصوص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر
 والازمان كلها بالنسبة الى القدرة القديمة سواء فلا بد اذن من ترجيح الفاعل هذا
 الزمان للفعل وحينئذ يوجد بقدرته الفعل فيه وكذا لا بد ان يرجح الوجود بدلا
 عن العدم ثم نتعلق به القدرة وقس على ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة
 عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم بوقوع
 ذلك الممكن في الزمن المخصوص على الصفة المخصوصة لان وقوع الممكن على
 خلاف علم الله مستحيل قلنا التخصيص للممكن بالزمن المخصوص والصفة المخصوصة
 تأثير فيه بايقاع بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بهما الا الصفة المؤثرة والعلم
 ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل فلم يبق الا القدرة
 والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك

الارادة وهو المطلوب فان قلت لقائل ان يقول المرجح لوقوع احد الجائزين
اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى قلنا هذه مقالة اعتزالية أعني مراعاة
المصلحة وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والاصح في حقه تعالى واذا
بطل مراعاة المصلحة حتما لم تصلح لترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكرتموه من ان
تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون الا بصفة الارادة
ينتقض عليكم بالمختار منا فانه يوقع افعالا في زمن مخصوص على صفة مخصوصة
وهو ذاهل عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها والجواب ان
كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منا لا يوجد فعلا اصلا لا في حق
نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد للذات الحادثة وجميع افعالها عموماً هو الله
جل وعلا وسيأتي برهان ذلك في فصل خالق الاعمال فالفعل انما يستدل
باختصاصه بما اختص به من الجائزات على ان فاعله الموجد له وهو الله جل وعلا
مريد لا على ان فاعله الذي قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه وهو الفاعل منا
مريد لانا لا نوجد شيئاً من افعالنا بل الله جل وعلا يوجدها فينا الا انه تارة
يوجدها سبحانه ويوجد معها صفة تسمى قدرة يحس بها تيسر ذلك الفعل لنا ولا
تأثير لهذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل الله جل وعلا خالق مقارنا له
وفي هذه الحالة التي يخلق الله جل وعلا مع الفعل قدرة مقارنة يسمى العبد في
الاصطلاح مختاراً ومكنسباً وفاعلاً والا يسمى مضطراً ومجبوراً ثم قد يخلق الله
شبحانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علماً للعبد وارادة لما خلق فيه
وتارة لا يخلق له ذلك كما انه تعالى مع افراده الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق
للعبد شعوراً بذلك وقد لا وبالجملة فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة فيها
يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف شاء والظرف والمظروف فعل الله تعالى

لا تأثير لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواء
ولا يسأل عما يفعل جل وعلا (قوله) والا لما اختصاصت الى آخره نظم الدليل
على لفظه من الاستثناء وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذاتك مريدا لما
اختصاصت بوجود الى آخره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق انه لا سبب
لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الا ارادة فاعله فاذا قدر ان الفاعل غير
مريد لزم استحالة وجود ممكن بعينه بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص
عند عدم المخصص واما بطلان اللازم فبوجهين احدهما مشاهدة الاختصاص
في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة من لزوم اتصاف ذات الممكن
باحد امرين وجود القدم او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما
مضى من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فللمشاهدة الوجود فيها وبيان
لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص بممكن دون ممكن ان عدم
الاختصاص بالوجود وما يتبعه من المقدار المخصوص والصفة المخصوصة يوجب
استمرار العدم وعدم الاختصاص بالزمن المعين يوجب القدم او استمرار العدم
لان الزمن لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا ينتفي عنه الا القديم او المستمر
العدم اذ لا تجدد لهما فظهر ان لزوم الاتصاف باحد الامرين عند عدم
الاختصاص بتلك الامور المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا
الزمان ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في العقيدة لانه قصد
ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كل لا ما لا يلزم في عدم كل واحد ويصح
عطف قوله فيلزم اما قدمك الخ بالواو بدل الفاء وهو احسن وأفيد ويكون دليلا
آخر مستقلا بنفسه معطوفا على الاول ونظمه على هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك
مريدا للزم اما قدمك او استمرار عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن

مريدا فان كان وجود الممكن لازماً لوجوده او لوجود صفة من صفاته بحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم ذاتك وقدم سائر الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم وقد مروجوب القدم لفاعلك ولصفاته فما لزمها يجب ان يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازماً لوجود ذاته ولا لوجود صفة من صفاته لزم استمرار عدم ذاتك وعدم سائر الممكنات لاستحالة ترجيح زمن او مقدار او صفة بلا مرجح

(ص) ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة او علة موجبة فان أُجيب عن التأخير في الطبيعة بالمانع او فوات الشرط لزم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع او ذلك الشرط

(ش) الاشارة بهنا راجعة الى لزوم قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضاً على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد عرفت فيما مضى ان من يتأتى منه الفعل والترك يسمى مختاراً ومن لا يتأتى منه الترك فان لم يمكن ان يمنع مانع من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة وبيان لزوم احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان الطبيعة والعلة لا يخلو اما ان تكون قديمتين او حادثتين فان كانتا قديمتين لزم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة انما هو باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا حادثتين افتقرتا الى علة او طبيعة ودار او تسلسل وقد سبق بيان ذلك عند بيان كون فاعلك قديماً والدور والتسلسل محالان على ما مضى فكون العلة والطبيعة حادثتين محال فوجود ذاتك وسائر العالم الموقوف عليها محال والمحال مستمر العدم فقد لزم استمرار العدم لذاتك وسائر العالم والعيان يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة او الطبيعة

قديمين أو استمرار عدمه ان فرضنا حادثين وكلا الازمين باطل فالملزوم وهو
كون صانع العالم طبيعة أو علة باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو
المطلوب وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم أيضاً على تقدير العلة أو الطبيعة
قديمتين وجود ما لا نهاية له لان نسبة العلة والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة
واحدة والممكنات لا نهاية لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة
لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة بل يلزم أيضاً في فرض حدوثها
(قوله) فان أجيب عن التأخير في الطبيعة الخ هذا اعتراض من الطبايعيين
على الدليل السابق وهو لزوم قدم العالم او استمرار عدمه ونقريره ان قالوا فختار ان
الصانع للحوادث طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم قدم تلك الحوادث غير مسلم لان
عدم المفارقة انما يلزم في العلة مع معلولها لان تلازمهما لا يتوقف على شيء اما
ملازمة الطبيعة مطبوعها فتوقف على عدم الموانع ووجود الشرائط كلها كما نقول
مثلاً تأثير النار بطبعها على مذهب الفلاسفة ابعدهم الله في احتراق الشيء
يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلاً لذلك المحترق وانتفاء مانع وهو بلبل ذلك
الممسوس مثلاً اما اذا وجد مانعها او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها
الذي هو الاحتراق قالوا فاذا نقرر ذلك فنقول صانع هذه الحوادث طبيعة قديمة
لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قديماً للمانع من وجوده ازلا او فوات شرط فلما انتفى
المانع ووجد الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم
الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه انا ننقل الكلام معهم الى هذا
المانع من وجود الحوادث او الشرط لها المتأخر وجوده فنقول ذلك المانع من
تأثير الطبيعة في وجود الحوادث ازلاً لا يخلو اما ان نقدره قديماً او حادثاً فان
كان حادثاً افتقر الى محدث والمحدث على اصلكم طبيعة قديمة فتحتاجون الى تقدير

مانع آخر منع من وجود هذا المانع الحادث ازلاً والمانع من تأثير الطبيعة قد
 اخترتم انه حادث فيكون هذا المانع الثاني حادثاً ويفتقر ايضاً في تأخير وجوده
 عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع آخر حادث ثم كذلك هذا المانع الآخر
 ويتسلسل فيلزم وجود حوادث لا أول لها وقد سبق برهان استحالة وان منعوا
 التسلسل في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبدأ لزم قدم حوادث العالم لعرو الطبيعة
 المؤثرة فيها عن المانع ازلاً وان كان المانع من وجود العالم قديماً لزم أن لا يوجد
 شيء من العالم حتى ينعدم مانعه القديم لكن عدم القديم محال وقد سبق برهانه
 فوجود العالم المتوقف عليه محال وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن
 الطبيعة انه حادث فيفتقر الى محدث والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون
 أيضاً الى تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلاً أو فوات شرط لم يوجد الا فيما
 لا يزال وتنقل الكلام الى مانع الشرط والى شرط الشرط ويلزم ما لزم أولاً من
 التسلسل ان قدرت ان موانع الشروط او الموانع حادثة وعدم القديم ان قدر
 مانع الشرط قديماً والى هذا الاعتراض وجوابه أشرت بقولي فان أجيب عن
 التأخر في الطبيعة الخ وانما خصصت هذا الجواب بالطبيعة لعدم تأتي تقدير
 المانع او فوات الشرط في تأثير العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه
 جواب واذا عرفت هذا عرفت ان تركيب امتزاج العناصر التي يذكرها الاطباء
 والطبايعيون وانجلاها واعتمداها لا تأثير له في وجود شيء ولا في فسادها ولا ان
 باعتدال الطبايع يكون صحة الجسم ولا ان بغلبة بعضها تكون الامراض كما
 يزعمون بل لو كان الجسم بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبول من الكون
 والفساد عند اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره جل
 وعلا خلق شيء عند خلقه شيئاً آخر لا يدل على ان لا احد مخلوقه اشرا في

مخلوقة الآخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده وعدمه فيما يتعلق هنا بالتأثير سواء واقد ضل ابن سيناء وكذب ونهج منهم الطبيعيين مع ادعائه الاسلام وتستره بظاهره في الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية

وقول بقراط بها صحيح ماء ونار وثرى وريح

دليله في ذلك ان الجسم اذا توى عاد اليها رغما

ولو يكون الجسم منها واحدا لم تر بالآلام حياً فاسدا

❖ تنبيه ❖ يدل على ان امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوى ما قدمناه في ابطال تأثير الطبيعة والعلة ما أشار اليه شرف الدين بن التمساني في شرح المعالم قال الامتزاج الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان عليه او لا فان لم يبق فما الموجب لانتفاء صورته التي كان عليها وتماس الاجسام لا يوجب نفي ما فيها من المعاني لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان اتحد محلها لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود جملة العالم في حيز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقاء الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الماء الحار اذا لاقى الماء البارد مثلاً كسب الحار من سورة البارد والبارد من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فاتراً قلنا تأثير احدي الكيفيتين في الاخرى اما ان يكون في زمن واحد او على التعاقب فان كان في زمن واحد لزم ان يجمع وجود كل واحد منهما عدمه ضرورة ان المؤثر لا بد وان يكون حاصل حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما من حيث كونه مؤثراً موجوداً ومن حيث كونه اثرأ معدوماً وان كان على التعاقب وجب وجود الاول حال عدمه لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال باتفاق انتهى .

قلت ولو فرض وجود الاول بعد عدمه واعدم الثاني لزم ايضا ان يوجد الثاني بعد عدمه ليعدم الاول ويتسلسل فلا تحصل الكيفية الثالثة ابداً ومما يبطل مذهب الفلاسفة القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة ان يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص ولم تكن اكثراً منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير المخصوصة ولم تكن اكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها يتحرك حركة واحدة من المشرق الى المغرب وباقي الافلاك يتحرك حركتين احدهما الحركة اليومية من المشرق الى المغرب والاخرى حركاتها في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ولم تكن فيما بين الجنوب والشمال مثلاً ولم يختص كل واحد من السبعة السيارة بفلكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره ولم اختصت سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس من الكواكب ولم كان بعض الكواكب اكبر من بعض ولم كان بعضها يلي القطب الشمالي وبعضها يلي القطب الجنوبي وبعضها على سمت الرأس وبعضها مائلاً عنه ولا موجب للتخصيص بجميع ما ذكر على اصلكم وهل مذهبكم في اسناد ذلك الى غير الفاعل المختار الذي يخص ما شاء بما شاء الا تلاعب لا يرضى بقوله الا مسيلوب العقل والايمان ومن لم ينفعه الله بشيء مما تعب في تعلمه وصار يهذو بهذين المجانين وغير المميز من الصبيان ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل آفة في ديننا ودنيانا واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام ❖ فائدة ❖ قال ابن دهاق في شرح الارشاد حين تعرض لاصناف الشرك وصنف آخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل الى الافلاك وانها

تؤثر في العالم السفلي تأثيرات في الاجسام والنبات والمركبات وان البعض يتولد
عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف ومن تابعه من عامتهم وقال
عمى القلوب عموما عن كل فائدة لانهم كفروا بالله تقليداً

الثاني ما اضيف من افعال بعض الى بعض من ان النار تحرق والطعام يشبع
والثوب يستر الى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة وتلك ضلالة
تبع الفيلسوف فيها كثير من عامة المسلمين قلت بل وكثير من المتفكرين
المشتغلين بما لا يعنيه من العلوم وعن مرآشدهم عمن قال وهم فيها على اعتقادات
فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله فيها كان
مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره قلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر عامة
المتفكرين في زماننا ومن في معناهم من جهالة المقلدين قال ومن قال ان الاكل دليل
عقلي على الشبع دون ان يكون معتاداً كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية ومن
علم ان الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض وكما فعل هذا فعل هذا
باختياره واذا شاء خرق هذه العادة فعل فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه
الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما نقوله
المعتزلة ويعتقده اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد أفعاله على
حسب اختياره بقدره خلقها الله تعالى له وامره ان يتصرف بها في غير ما نهاه
عنه وذكر خلاف اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون انتهى قلت
فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد وكيف عرض بنفسه من اعرض عن النظر
في علم التوحيد للعذاب المؤبد والحزى السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد
اللهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين يا ارحم الراحمين

(ص) ثم يجب أيضاً لصانعك ان يكون عالماً والا لم تكن على ما أنت عليه من دقائق الصنع في اختصاص كل جزء منك بمنفعته الخاصة به وامداده بما يحفظها عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن الاحاطة بأسرارها

(ش) نظم الدليل على لفظه ان يقال لو لم يكن صانعك عالماً لم تكن متصفاً بما أنت عليه من غاية الاحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان الملازمة انه معلوم بالبدية انه لا يحكم الفعل ويرزه في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع المحاسن الا من هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة ولا يخفى ان عجائب مصنوعات سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جواز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق كان معاندا للحق جاحدا للضرورة وسقطت مكالمته لخروجه عن حيز العقل وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل فكذا يجب ان لا يدل اذا وقع مرات هو نظير قول القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة واذا لم يرو قليل الماء فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة الواحدة لم تنتج المقدمتان والتسوية في ذلك خلاف الجس والعادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل بما تتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المسدسة التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة القريب من شكل النحلة والامن معه من فرج تبقى بين الاشكال ضائعة لغير فائدة ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصاً بهذا الشكل المسدس مما لا يستخرجه الا اذكيا المهندسين بعد سير وبحث عظيم ومعلوم ان النحلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من فهمها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان

يستدل باحكام الفعل واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله جل وعلا منفرد بخلق كل شيء ولا تأثير لغيره في شيء ايا كان وان الافعال التي نتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة الى الله جل وعلا خلقاً واختراعاً وان كان بعضها ينسب الى بعض من يتصف بها كسباً من غير تأثير اصلاً وسيأتي في فصل خلق الافعال تفسير معنى الكسب فليس في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفاً بصفاته العلية وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله فالشكل المسدس التي اتخذتها النحلة اذن ليس لها فيه تأثير اصلاً بل ولا كسب من غير تأثير لما يأتي في فصل ابطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها وانما وقوع ذلك الشكل بمجرد خلق الله جل وعلا واختراعه وألهم النحل لاتخاذ مسكنها كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدى فهو من جملة ما يدل على عظيم علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها غير عالمة به حينئذ بل خرقت في حقها العادة والهمت علم ذلك وخلق لها كما خلق للنملة علم بسليمان عليه السلام ويجنوده حتى قالت يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ثم تعليم دقائق العلوم وخلقها لمن ليس أهلاً لمطلق فكيف من دقائقه من ادل دليل على شرف علمه جل وعلا وباهر قدرته ونفوذ ارادته وانقياد جميع الممكنات لمشيئته تعالى وقد ضعف امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام على العلم وقال لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعاً مختاراً والاختيار دليل كونه عالماً واعتراض عليه شرف الدين بن التلمساني بان الاحكام لا تسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الى اختصاص

بأن كوان وكميات خاصة وضرب من الصفات والاعراض على مقدار وكل شيء
عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وان كان
متبعاً لا يمنع من دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على
العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت فخرج من هذا انه يصح
الاستدلال على كونه جل وعلا عالماً بوجهين الاحكام والاختيار وان الاول
اوضح من الثاني ووجه الاستدلال بالاختيار على ما قرره ابن التلساني في شرح
المعالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان الله تعالى فاعل بالاختيار
والفاعل بالاختيار لا بد وان يكون قاصداً الى ما يفعله والقصد الى الشيء مع
الجهل به محال ولا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود وان كان
يتصور من الحادث مع القصد والظن والوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على
ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه وهو نقص يتعالى الله عنه
فتعين ان يكون عالماً ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود
الا مع تخصيصها بزمان ومحل وكمية ووضع ومقدار وكل وجه وجدت عليه
امكن في العقل وقوعها على خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب
ان يكون عالماً بها من كل وجه وذلك ادل دليل على انه عالم بالجزئيات لا كما
يقول الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كلياً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً
(قوله) وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده يعود على الجزء والمنصوب في
يحفظها يعود على المنفعة وبيان ما ذكر على سبيل الاشارة ان نقول جسد الانسان
مركب من اصول اربعة الارض والماء والهواء والنار ثم تفصلت هذه الاربعة
الى العظم والنخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر ووضع كل
واحد منها لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي عمود

الجسد فضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال من العضلات والعصب رابطت بها ولم يجعل عظماً واحداً لانه لو كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد لخالفه الواحد الاحد ألتقيوم وجعل العصب على مقدار مخصوص فلو كان اقوى مما هو لم تصح عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منافعه ثم خلق تعالى النخ في العظام في غاية الرطوبة ليرطب بيس العظام وشدها ولتقوي العظام برطوبته ولولا ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها بحسب مجرى العادة ثم خلق اللحم وعباء على العظام وسد به خلل الجسد كله فصار مستوياً لحمية واحدة واعتدلت هيئة الجسد به واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد جداول لجرىان الغذاء فيها الى اركان الجسد لكل موضع من الجسد عدد معلوم من العروق صفاراً وكباراً لياخذ الصغير من الغذاء حاجته والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب لما صح من الجسد بحسب العادة شيء ثم اجرى الدم في العروق ميالاً خائراً ولو كان يابساً أو اكدث مما هو عليه لم يجر في العروق ولو كان ألطف مما هو عليه لم تنفذ به الاعضاء ثم كسا اللحم بالجلد ليستره كله كالوعاء له ولو لا ذلك لكان قشراً أحمر وفي ذلك هلاكه عادة ثم كساه الشعر وقاية للجلد وزينة في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر جعل له اللباس عوضاً منه وجعل أصوله مغروزة في اللحم ليتم الانتفاع ببقائه ولين أصوله ولم يجعلها يابسة مثل رؤس الابر ولو كان كذلك لم يهنه عيش وجعل الحواجب والاشفار وقاية للعين ولولا ذلك لاهلكها الغبار والسقط وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها على الناظر عند قصد النظر ومن ارخائها على جميع العين عند ارادة امساكه النظر الى ما تؤذي رؤيته ديناً أو دنياً ولم يجعل شعرها طبقاً واحداً لينظر من خلالها ثم

خالق شفتين يتطبقان على الفم يصونان الحلق والفم من الرياح والغبار وينفتحان
 بسهولة عند الحاجة الى الانفتاح ولما فيها أيضاً من كمال الزينة وغيرها ثم خلق
 بعدهما الاسنان ليتمكن بها من قطع ما كوله وطحنه وجعل اللسان آلة يجمع به
 ما تفرق من الماء كونه في ارجاء الفم ليتمكن تسهيله للابتلاع بطحن الارحاء
 وخلق فيه معنى الذوق لكل ما كوله ومشروب ولم يخلق جل وعلا له الاسنان
 في أول الخلقة لئلا يضر بامه في حال رضاعه بالعض ولانه لا يحتاج لها حينئذ
 لضعفه عما كثف من الاغذية التي تنقر الى الاسنان فلما ترعرع وصلاح للغذاء
 خلق له الاسنان وجعلها نوعين بعضها محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها
 الماء كونه وبعضها منبسطة وهي التي للطحن فسبحانه ما أكثر عجائب صنعته
 وأوسع الآيات لدالة عليه ولكننا لا نبصر شيئاً الا بتوفيق الله تعالى ثم لما كان
 الماء كونه شديداً كشيئاً ولم يكن يجري في الفم الى الحلق وهو كذلك على بابه
 أنبع الله تعالى في الفم عيناً نابغة على الدوام احلى من كل حلو وأعذب من كل
 عذب فيحرك اللسان الغذاء ويمزجه بذلك الماء فيعود زلقاً فينحدر في الحلق بلا
 مؤنة ولهذا اذا اعدم الله تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يمض على الحلق
 شيء وان مضى فبمشقة عظيمة ومن عجائب هذه العين انها مع عدم انقطاعها لم
 يكن ماؤها يملأ الفم في كل وقت حتى يتكلف الانسان مؤنة عظيمة في طرح
 ذلك عنه بل جرت على وجه ألفت فيه ان تنعد به وجهه منفعته فتبارك الله
 احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين لتشتد بها اطرافها لكثرة
 حركتها والتصرف بها في الامور وليحك بها وينتفع بها في موضع الحاجة وانظر
 الى خلق الاصابع وجعلها متفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها
 بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها من المصالح لبعض

الناس في بعض الاوقات وكان جزهما مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعل
كسائر الاعضاء في تالم الانسان بقطعها فانظر الى دقائق هذا الصنع الجليل
وحسن معاملة المولى الرحيم هذا العبد الكفور الا من عصمه الله تعالى بالالطف
الجميل ثم هكذا كل عظم وعرق وقليل او كثير من الجسد على هذه الحسنة
واكثر وقد اشرنا الى نزر يسير من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده
ثم اذا تتبععت عجائب الملك في الارضين وسائر حيواناتها واشجارها ونباتها ثم
عجائب الملك في السموات وملائكتها وعرشها وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها
ثم احوال النيران وعظيم زبائنها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلعت على
ما تحير فيه العقول وتدهش لسماعه الالباب لخالق السموات والارض اكبر من
خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكل ما اطلع عليه جميع البشر من
ذلك شيء يسير جدا لا بال له في جنب ما غاب عنهم من ملك الله تعالى
(ص) وحيًا والا لم يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها

(ش) يعني ويجب ايضاً لصانعك ان يكون حياً والا لزم ما ذكره بيان الملازمة
ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادراً وما بعده مشروطة عقلاً بكون
المتصف بها حياً فلو قدر عدمه لوجب عدمها لوجوب انتفاء المشروط عند انتفاء
شرطه لكن انتفاء تلك الاوصاف المشروطة محال لوجوبها على ما تقدم فنفى
شرطها وهو كونه تعالى حياً محال

(ص) وسميعاً بصيراً متكلاً والا لا تصف لكونه حياً باضدادها واضدادها
آفات ونقص وهي عليه تعالى محال لاحتياجه حينئذ الى من يكمله كيف وهو
الغني باطلاق المفقر اليه كل ما سواه على العموم

(ش) اي ويجب لصانعك ان يكون سميعاً بصيراً متكلاً لان كل حي قابل لصفة

فانه لا يخلو عنها الا الى مثلها أو ضدّها لما عرفت فيما سبق وسنعيده فيما يأتي من استحالة عروّ القابل عن جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات أو اضدادها امتناع اتصاف الموتى بها وصحة اتصاف الاحياء بها فالصحيح اذن لقبول هذه الصفات اما الحياة او امر يلزم الحياة وايا ما كان يلزم عليه قبول اتصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه سمياً بصيراً متكماً لزم ان يتصف باضدادها وهي كونه اصم اعمى ابكم لكن هذه الاضداد في حقه تعالى مستحيلة لكونها آفات ونقائص وهو جل وعلا منزّه عن كل نقص تقيلاً وعقلاً لان الناقص يفتقر الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار على واجب الوجود الغني باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه مستحيلان على الضرورة ويلزم على تقدير تلك النقائص ان يكون المخلوق المتصف بالكمالات اضدادها اكل من الخالق وذلك مما لا يعقل

(ص) والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي لان ذاته تعالى لم تعرف حتى يحكم في حقه بانه يجب الاتصاف باضدادها عند عدمها
(ش) يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك الاوصاف على الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف كمالات فيجب اتصافه بها والا لاتصف باضدادها فيكون ناقصاً لانه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لانه انما ثبت لتلك الاوصاف الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد ان يكون في الغائب كذلك الا ترى ان اللذة والالم في الشاهد كمال وهما ممتنعان على الله تعالى لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم ان هذه الاوصاف كمالات في حقه تعالى يصح اتصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها أن يتصف باضدادها وانما تعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادلت عليه أفعاله فان لم

يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في
هذه الصفات الثلاث فمنه في اثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً قوله تعالى انني
معكم أسمع وارى وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا لم يعلم
بان الله يرى وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج ابراهيم عليه
الصلاة والسلام في نفي الهية الاصنام في قوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
ولو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتينها ابراهيم
على قومه واذا اثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلاً على
الاتصالات الجسمانية ودل التصريح بهما على انها صفتا كمال وجب اعتقاد
ما دلت عليه الآية ولا محوج للتأويل لا عقلاً ولا سمعاً وحمل اللفظ على
احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها لا يجوز المصير اليه لما فيه من
اثبات المشروط بدون شرطه فتعين البقاء مع تلك الظواهر وهكذا القول في جميع
ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جائزاً وجب اعتقاده الا ان يدل
دليل على امتناعه واما دليل كونه تعالى منكماً من السمع فقال الامام الفخر اجمع
الانبياء والرسل على كونه تعالى منكماً قال ابن التلمساني وقد اجمع المسلمون ايضاً
على ذلك على الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه
جلاً وعلاً منكماً بطريق السمع أن يقال ان قول الرسول لا يدل ما لم يثبت
صدقه ولا يثبت صدقه الا بالمعجزة والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري
منكماً فان دلالة المعجزة لتنزل منزلة قول الله تعالى لمدعي الرسالة صدقت وانت
رسولي فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصداقاً لرسوله فلو اثبتنا
الكلام له تعالى بالسمع لداره قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه
ان من ادعى انه رسول الملك بمراى من الملك ومسمع وقال آية صدقي أن

يغير الملك عادته المألوفة ويفعل كذا ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً في
دعوى فافعل لي ذلك ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه فيعلم جميع الحاضرين
أنه رسول وأنه صادق وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم
بتصديقه ايجاده الفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال
على ارادة وقوعها على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول
مسلم ولكن تنزل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض
الاشارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوت الله تعالى بالسمع في دعوى
الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها
والافعال كثير ما تدل على الارادة وان لم توضع لذلك نظراً الى العادات
والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاذ أبو اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك
ولا يتم الملك الا بأمر ونهي ويجوز تردد الخلائق بين امر مطاع ونهي متبع
وقال كل صفة جائزة لا بد وان تستند الى صفة أزلية والا استحالة ما علم جوازه
ويستحيل رد الامر والنهي الى الارادة أو العلم وسائر الصفات غير الكلام
النفسي على ما سمينه عند اثبات صفة الكلام في فصل صفة المعاني فيجب اثباته
لله تعالى والطريقة الاولى تؤل الى نفي النقائص وقد عرفت ما في الاستناد في
نفيها الى العقل والاعتراض على الثانية أن يقال لا مانع ان يكون هذا الجواز
لتردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع يستند الى صحة أمر بعضنا الى بعض .
فان قيل يلزم عليه الدور أو التسلسل لانا نقل الكلام الى الأمر منا الذي
استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك الأمر أيضاً مأموراً
مطيعاً لغيره فان كان الغير مأموراً لزم الدور والا لزم التسلسل . قلنا لا يلزم ذلك
الا لو كان يجب ان يكون كل شخص آمراً ومأموراً اما مطلق الجواز فيمكن في

صحته ما سبق واحتج الاستاذ ايضاً على اثبات الخبر لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثاً مطابقاً لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا ذلك واعترضه شرف الدين بن التلمساني بان اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا من قضايا جزئية وجدانية قد لا يساعد الخصم على تسليمه وأخذ القضايا الكلية عن المحسوسات والوجدانيات لا تتم الا باستقراء عادات واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا العاديات فالوجه الاعتماد على السمع وستنقح ان شاء الله تعالى معنى الكلام القديم الموصوف به جل وعلا (ص) ولا يستغنى بكونه عالماً عن كونه سميعاً بصيراً لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حال غيبته عنا وبين تعاق سمعنا وبصرنا به قبل (ش) اعلم ان العقلاء قد اختلفوا في معنى هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهداً او غائباً هو الحي الذي لا آفة به وهذا معنى باطل فان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب الآفة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سميعاً بصيراً والعدم لا يحس ولانه لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الى ان معنى الرؤية تأثر الحدة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع وهو الشيء المطابق لما في الخارج الحالي عن المادة والثاني ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عضلتين مجوفتين على صورة صليب في مقدم الدماغ قالوا وأما السمع فان الصوت وما يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبية

المفروشة في اقصى الصماخ الممدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين
فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبية على رأي أو تؤديه الى الحس
المشترك على رأي والحس المشترك على هذا الرأي كحوض تصب فيه خمسة
أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركاً والنفس هي المدركة بواسطته
كلوح نقرؤه ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراك لا يتوقفان الا
على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو
باجراء الله عادته بخلق ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك نفسي
له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال وقد
اعترض الامام على من قال ان الرؤية بسبب الانطباع باننا نرى نصف كرة
العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الالتزام صحيح على من يقول ان المدرك
المثال المنطبع لا مطابقة الخارجي لا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة
للادراك والزم الامام ايضاً عدم رؤية الاطوال والعروض لاستحالة ارتسام هذه
الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلساني بانه ان اراد الانطباع بكيفية
العظم فهو في معنى ما قبله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة والنقطة
لا امتداد لها فكيف ينقطع فيها ماله امتداد فيقال انما يمتنع لو كانت كرة حقيقية
بحيث لا يقابل البسيط منها الا نقطة اما اذا كانت فيها انطباع مع استدراتها
كالبيضة مثلاً فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة
والزم الامام ايضاً على القول بالانطباع في السمع ان لا يعرف جهة الصوت وفيه
نظروا ان لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه ايضاً بحث هذا ما يتعلق بالسمع
والبصر على مذهب الفلاسفة ومذهب أبو القاسم الكعبي وأبو الحسن البصري الى
ردها الى العلم بالمبصرات والمسموعات كالشهود والخبر فانها يرجعان الى تعلق

العلم على وجه خاص وقد احتج الفخر على رد هذه المقالة بأننا اذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقه بديهية وذلك مما يدل على ان الابصار والسمع مغايران للعلم والى هذه الحجة اشترت في اصل العقيدة بقولي لما نجد من الفرق الضروري الخ الا اني فرضت تاخير العلم بالشئ عن تعلق السمع والبصر به والامام فرض العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين واعترض شرف الدين بن التلمساني في هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا ينتج ان تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انها نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها فان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان او يقال ما المانع من رجوع التفرقة الى اختلاف محل العلمين فعند الرؤية يكون العلم حاصلًا بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق امثاله ويمد من العين وللشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما انها ادرا كان يخالفان العلم بجنسهما مع مشاركتهما العلم في انها صفتان كاشفتان يتعلقان بالشئ على ما هو عليه والقول الثاني انها من جنس العلم الا انها لا يتعلقان الا بالموجود المعلوم والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى واحتج على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن التلمساني وما ذكرناه من الاشكال وارد عليه ومن قال من المعتزلة انه سمع بصير لنفسه فهو يردّها الى العلم وصار بعض المعتزلة الى ان الباري جل وعلا عما يقول الظالمون علواً كبيراً لا يرى كما انه لا يرى وهو قياس مذهبهم في اشتراط اتصال الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية وسياتي ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية ابطال مذهبهم في ذلك باشبع قول

(ص) وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته والتحقيق فيه الوقف لما تقدم من ان التحقيق في نفي النقائص الاعتماد على السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك وجزم بعضهم بنفيه لما راه منزوماً للاتصال بالاجسام يعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وبالجملة فمجموع ما فيه ثلاثة اقوال واقربها الوقف كما قدمناه

(ش) الاشارة بهذا راجعة الى دليل كونه تعالى سميعاً بصيراً وهو كونهما كمالين في حق الحي زائدين على العلم للفرقة الضرورية بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا ما في ذلك ويعنون بالادراك ادراك الملوّسات والمشموّات والمذوقات فقولنا وبهذا يثبت كونه مدركا عند من اثبته معناه ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للفرقة الضرورية بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر على العلم واذا كانت زائدة على العلم لا يستغنى به عنها وهي كمالات وكل حي فهو قابل لها فاذا لم يتصف بها اتصف باضدادها واضدادها نقص لان فيها فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات زائدة على علمه جل وعلا لكن على ما يليق به تعالى من نفي الاتصال بالاجسام ونفي الذات عن ذاته العلية والالام ولهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يؤذن به من الاتصالات وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في اثباته في حقه تعالى امر وراء الشم والذوق واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراكات ولا لازماً عقلياً لها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق الله

جل وعلا معها الادراك غالباً ويدل على ان الادراك امر زائد عليها انك
 تقول شئمت التفاحة فلم اجد لها ريجاً وكذا لمست وذقت فلم اجد ولو كان
 الادراك غير زائد عليها لكان هذا اللفظ متناقضاً ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة
 العقلية بين الادراك وبينها وايهام ذلك منع ايضاً اثبات هذه الادراكات له جل
 وعلا وجعل الاحاطة بمتعلقاتها داخلاً في علمه تعالى والى هذا القول اشرت
 بقولي وجزم بعضهم بنفيه اي بنفي الادراك المتعلق بالشمومات والمذوقات
 والموسسات يعني ويستغنى عنه بالعلم وقولي لما رآه ملزوماً للاتصال هذه حجة النافي
 وقوله والحق انه لا يستلزمه اي الادراك لا يستلزم الاتصال بالاجسام لما عرفت
 ان الادراك امر وراء الاتصال والاتصال شرط فيه بالنسبة اليها عادة لا عقلاً
 وقولي والتحقيق فيه الوقف اي في الادراك بمعنى لا ندرى اهو ثابت له تعالى
 زائد على علمه ام لا فيترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله وهذا القول
 مختار المقترح وابن التماسني وحجتهم ما اشرنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في
 نفي النقائص الاعتماد على الدليل السمعي وقد ثبت في السمع والبصر والكلام كما
 قد بيناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف عن اثباته ونفيه

(ص) «فصل» ثم نقول يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها
 معان تقوم بذاته تعالى فيكون قادراً بقدره ومريداً بارادة ثم كذلك الى
 آخرها .

(ش) يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادراً ثم كذلك
 الى متكلاً وانما لم يعد لها ثمانية بزيادة كونه مدركاً لما رأى من التنازع في هذه
 الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق فيها الوقف واما كونه قديماً وباقياً فقد تقدم ما في
 ملازمتهما للصفتي القدم والبقاء . واعلم ان هذه الصفات السبع التي فرغ من

برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها معاني اخرى هي علل لها صفات معنوية واحوالاً معنوية نسبة الى المعاني التي هي عللها ككونه قادراً على القدرة وكونه عالماً على العلم وهكذا الى آخرها وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا عدم معللة بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات موجبة لها حكماً وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على القول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالماً وقادراً الا قيام العلم والقدرة به فلا حال عندهم لا معنوية ولا نفسية . وبالجملة فالمتكلمون على فريقين فريق ينفي الحال وفريق يثبتها وحقيقة الحال صفة اثبات لا تنصف بالوجود ولا بالعدم فالقائلون بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعاني ووجه الحصر ان المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره الاول الموجود والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير الذي يتحقق به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وقد جعلها بعض المتأخرين ستة اقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية والفعالية والجامعة لجميع الاقسام ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري جل وعلا والتحقيق انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الخ وذلك كسلب الشريك والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك كعفوه تعالى وحمله بعد الجنابة فانه عبارة عن اسقاط

العقوبة مع تحقق الجناية واما الصفات النفسية فقليل انها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة وقيل هي كل صفة اثبات للذات من غير معنى زائد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفاءها مع بقاء الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة الى شئ واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازليا ابدياً وفيه نظر والتحقيق رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات النفسية لم يعرف منها شئ ولو عرفناها لكنها قد عرفنا الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قائم بالذات واما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فبين المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة ومعلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته وارادته جل وعلا واما الصفة الجامعة لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه عالما قادرا مريدا حيا الى آخرها ومثال صفات المعاني العلم والقدرة والارادة والحياة الى آخر الصفات السبع او الثمان ومثال صفات الافعال خلق الله جل وعلا ورزقه واحسانه ومنهم من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالحالق والرازق والمحبي والمميت ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك ومن المحققين من يقسم صفات الباري جل وعلا باعتبار آخر غير ما سبق الى قسمين الى اضافات لوجودها في الاعدان كتحلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة متبدلة والى حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدل

❖ تنبيه ❖ احتج القائلون بأثبات الاحوال وانها واسطة حقيقة بين الوجود والعدم بأن الوجود مشترك زائد على الماهية ليس بموجود والالساوى وجوده وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى هذا الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا بمعدوم والا لا تصف الشيء بنقيضه اذ المعدوم نقيض الموجود فكيف يكون صفة له فاذن تعين انه واسطة وهو المطلوب وايضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السواديه فيتغايران ضرورة مخالفة منه التمايز لما به التشارك فاما ان يوجد هذان الوصفان للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدم فيتأركب الموجود من المعدوم ورد الاول بان الوجود عين ذات الموجود وتييزه عن غيره سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز القيام وفيه نظر قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية وهي كون العموم هل هو من عوارض المعنى ام لا فعليك بها واذا عرفت هذا كله فمقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادرا مزيدا عالما حيا الى آخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا كما في حقنا واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكلما فوافقوا على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معنى الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفا واصواتا يخلقها جل وعلا في محل من الاجرام ويتكلم بها ولا يقوم به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الا حادثا وقيام الحوادث بذاته محال فمعنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في غيره وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك

ان شاء الله تعالى واستثنى معترضة البصرة ايضاً كونه مريدا فقالوا مر يد بارادة
 حادثة لافي محل فالزموا في ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها تجدد الاحوال
 الحادثة على الازلى جل وعلى وذلك يقضي الى حدوث من وجب قدمه وقد
 تقدم بسط ذلك في حدوث العالم والثاني قيام المعنى بنفسه وهو محال والثالث
 عود حكمه الى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة
 اصلهم في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مر يد لنفسه كما قالوا قادر لنفسه
 وعالم لنفسه بل بارادة فاجابوا بالفرق فقالوا انه لو كان مريدا لنفسه كما نقول عالم
 مثلاً لنفسه لعم بريديته كل ممكن واصلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي
 ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى أن يكون في ملكه مالا يريد وما تخيلوه في
 ذلك باطل اذ ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يأتي برهانه وتحكمهم بأن
 النفسي هو الذي يعم لا يخفى فسادهم وهم قد نقضوه في القادرية فانهم زعموا
 انه تعالى قادر بنفسه مع ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم لله تعالى
 الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وايضاً يلزمهم في حدوث الارادة به التسلسل
 من حيث انها حادثة تختص بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره
 فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم ننقل الكلام الى تلك
 الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى وهكذا ابداً ولهذا قال مشايخنا ان كل صفة
 له تعالى يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدونها فالتقول بحدوثها يؤدي الى
 التسلسل وما اجابوا به من الهوس الذي لا يتخيله عاقل وهو ان الارادة لا تتراد
 كما ان الشهوة لا تشتهي ظاهر الفساد اكل ناظر فان الارادة الحادثة وجد فيها
 دلائل الافتقار الى ارادة أخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله
 والشهوة لا دليل على افتقارها الى شهوة أخرى بل يجوز ان تشتهي وان لا

تستهي وقد وقع في العادة الامر ان فالشهوة مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة والارادة
 الحادثة مما يجب ان تتعلق بها الارادة فظهر الفرق ثم يلزمهم ايضاً قيام الحوادث
 بذاته تعالى اذ الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا بقيام
 احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الاحوال
 المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي والتجار واتباعهما
 الى انكار هذه الصفة اصلاً وتأولوا كونه مريداً لما ورد السمع باطلاقه فقال
 الكعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده
 انه امر بها وقال التجار معنى كونه مريداً انه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة
 الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها اصلاً بغير من اتصف بها والدليل على
 رد هذا المذهب هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريداً وقد تقدم واما الفلاسفة
 فانكروا صفات الباري كلها قالوا ولا يتصف الا بساب كتسميتهم له عاقلاً لذاته
 ومعنى عقليته لذاته عندهم تجرده عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدأً او
 بقضية مركبة من سلب واضافة كتسميتهم له جواداً ومعناه انه يعطي من غير
 بخل وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغيير ما نعوذ بالله من الفتن المضلة والاهوال
 المردية واحياناً الله واماتنا على اتباع السنة وانا لنا من عصمته وتوفيقه ما يكون
 لنا في الدنيا والآخرة اعظم جنة آمين يارب العالمين

(ص) اما لتحقق تلازمهما في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات لازم
 أن تكون الذات قدرة ارادة علماً ثم كذلك ما بعدها لثبوت خاصية هذه
 الصفات لها وكون الشيء الواحد ذاتاً معني محال لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد
 وان يستلزم وجود محل وأن لا يستلزمه وذلك جمع بين متنافيين وان يكون

الوجودان فأكثر وجوداً واحداً على القول بنفي الاحوال وأصل ذلك المسئلة
المشهورة بسواد حلاوة

(ش اعلم ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر الحي المريد في الشاهد
عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وحي بحياة ألزمهم أهل السنة رضى الله
تعالى عنهم اعتبار الغائب بالشاهد قالوا والجمع بين الغائب والشاهد يفنقر الى
جامع والا جر الى التعطيل والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغائب القديم
وقيل المراد بالشاهد ما علمناه وبالغائب ما لم نعلمه قالوا والجوامع أربعة جمع
بالحقيقة كقولهم العالم شاهداً من له العلم أو ذو العلم والبارىء عالم فله علم وهذه
عمدة من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم الاحكام شاهداً دليل في العقل
على ان لفاعله علماً به والبارىء تعالى محكم منقن لافعاله فدل على أن له علماً والجمع
بالشرط كقولهم البارىء تعالى مريد وكل مريد قاصد لفعله والقصد مشروط
بالعلم فالبارىء تعالى له علم والا لثبت المشروط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو
عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالية متلازمان والعالية مترتبة على
العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية غائباً فيلزم من اثبات العالمية العلم فان
التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم اصح ثبوت علم ولا
عالية ولا يقولون به والى هذا البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم أشرت
بقولي أما لتحقيق تلازمهما في الشاهد أي تلازم الاوصاف السبع المعنوية
وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرهما والمجورور وهو قولي لتحقيق يتعلق
بالفعل من قولي قبل تلازمها معان وقولهم ان الاحكام انما عللت في الشاهد
لجوازها والجواز منتف في أحكامه تعالى الزام منهم لعكس الدليل وهو لا يلزم
وابطال لعكس العلة وهو لازم فان الجواز في الشاهد دليل على تعليق الاحكام

المعنوية بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغائب عدم المدلول الذي هو التعليل
لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني علل
للصفات المعنوية فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم
قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغائب صفات المعاني واثبتوا معلولاتها
وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول وأما قولي وأما لانها لو ثبتت بالذات
فهو دليل آخر على اثبات الصفات وتقريره أن يقال لو ثبتت تلك الاوصاف
السبع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى
آخرها وبيان الملازمة انه قد نقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في اعم
الذاتي وهي الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم ان المشترك للانسان في
الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلية في مسائلنا خاصة العلم من التعلق
بالمتملقات على وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة من تأتي وجود الممكنات
بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة على
الضرورة ولا يخفى عليك اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل
المعتلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب عندهم الاشتراك في الاعم اذ هو
علة له ونحن نقول يلازمه لانه علة له وسيأتي الاعتراض عليهم في ذلك
وبالجملة فيلزم على كلا القولين ان الذات التي ثبت لها في نفسها خواص تلك
المعاني يجب ان تكون نفس تلك المعاني وأما بيان بطلان التالي وهو لزوم ان
تكون الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان
لا يضاد الخ يعني انه يلزم على كون الذات نفس المعنى لوازم كلها مستحيلة
احدها كون الذات ضدا للشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت

نفس العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد الجهل وان لا تضاده
لانها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص المعنى
ولا تنصف به الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات
الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل
والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعنى لزم وجود لازميها
المذكورين لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه الثالث من اللوازم اتحاد
الوجودين بل الوجودات اي صيرورتها وجودا واحدا لان الذات اذا
كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات اي
صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره
عند ذكرنا استحالاته في حقه تعالى وذلك لان الشيء لو اتحد بغيره
اي صار معه شيئا واحدا لم يخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد منهما
او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الآخر والاقسام كلها باطلة فالاتحاد
المقسم اليها يكون باطلا ضرورة اذ انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل
اما بطلان انعدام الحقيقتين فلا لأنه يلزم ان يكون الموجود غيرهما واتحادهما
يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا فلا أنه يوجب ان يكون الموجود
اثنين والاتحاد يوجب ان يكون الموجود واحدا لا اثنين واما بطلان وجود
احدهما دون الآخر فلا أن الاتحاد يقتضي تحقق الوجود لكل واحد منهما على
وجه لا يكون فيه تعدد لاعدم احدهما وبقاء الآخر ويلزم ايضا على الاتحاد في
تلك الصفات اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها يتعلق وبعضها
لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا وبعضها يضاد ما لا يضاده الآخر وبالجملة
فاتحاد الشيء مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه اللوازم اشترت

بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والى الثاني اشرت بقولي وان يستلزم وجود محل وان لا يستلزمه والى الثالث اشرت بقولي وان يكون الوجودان فاكثر وجودا واحدا (قوله) اصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع خاصيتي الصفتين او الصفات لشيء واحد على هذه المسئلة المشهورة وذلك ان العقلاء اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو حلاوة لا اجتماع خاصيتي السواد والحلاوة ام لا فالذي احال ذلك وهو الحق الذي لامرية فيه طرده في الصفات الازلية ودليل المحققين على ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض والحلاوة لا تضاده فاذا اجتمعت الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال قال المقترح واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف الشيء وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة ان يكون الوجود واحدا وذلك محال ايضا وهذا كله يطرد في الصفات الازلية فلو ثبت لشيء واحد خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا يضاده وذلك محال ويلزم ان يكون الوجود وجودان واحدا وهو محال

(ص) قالوا ويلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك مستلزم جوازه قلنا
معني التعليل هنا التلازم لا افادة العلة معلولها الثبوت

(ش) احتج القائلون بنفي الصفات بانها لو وجدت لازم تعليل الواجب
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو
علل لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له

العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن
والامكان ينافي الوجوب لا محالة وايضاً فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة
فاذن كون الشيء واجباً لا يجمع كونه معللاً اجاب ائمتنا رضى الله تعالى عنهم
بمنع الاستثنائية وذلك لان التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول
بثبوت الاحوال فليس معناه الا التلازم أي هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم
مثلاً تلازم صفة اخرى واجبة له جل وعلا تسمي حالاً كالعالمية مثلاً وليس
معناه ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بعد ان كانت معدومة والا لزم
سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره ويلزم ايضاً اتصافه تعالى
بالحوادث وذلك كله محال واذا رجع التعليل الى معنى التلازم لم يلزم منه
تأثير العلة في معلولها لان التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير
لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين من غير
تأثير ايضاً كما نقول ارادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ويلازم عالميته
على القول بان العالمية حال ثابتة وقس على هذا والى هذا الجواب اشرت
بقولي قلنا معنى التعليل الى آخره ونكتة التقييد بالظرف في قول معنى
التعليل هنا الاشارة الى ما لاصحابنا من الاختلاف في معنى تعليل الاحوال
المعنوية في الشاهد وذلك لانهم قد اختلفوا اذا خلق الله في ذوات الجواهر
علماً مثلاً ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فهل الصانع
تعالى فعل المعنى والحال اللازمة وانما فعل المعنى والمعنى للملازمة الحال وعدم
تعقلها بدونه هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب المحققون الى الاول وهو
الحق الذي لا شك فيه ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهداً وغائباً ثبوت التلازم
بينهما في طرفي النفي والاثبات لا ازيد واما من قال من المتكلمين ان

الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولم يفعل الفاعل الحال أصلاً
فقوله في ذلك باطل قطعاً لأن تلك العلة ان اثرت في ثبوت الحال
مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته بالزمان وهو محال وان اثرت
في الثبوت مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم المؤثر على اثره
وهو محال ولزم التحكم اذ ليس اسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي افادت ثبوت
الحال بالاولى من اسناد ثبوت الحال للفاعل وهي افادت ثبوت تلك العلة بل
طلب الحال للمعنى اقوى من طلب المعنى له لان الحال لا تعقل متميزة الا باعتبار
معناها بخلاف العكس فان أجابوا بترجيح العلة للتأثير لكونها أصلاً قيل لهم لا
ملازمة بين كون الشئ أصلاً وكونه مؤثراً وانما يصح التأثير لمن وجبت له صفات
الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة والحياة والوحدانية الى غير ذلك من
الصفات التي لا تليق الا بالله جل وعلا ولو كان كون الشئ أصلاً لغيره يقتضي
استقلاله باثبات غيره الملازم له لزم أن يكون تعالى انما اوجد الجواهر وهي تستقل
بإيجاد الاعراض وذلك معلوم البطلان وبالجملة فهذا القول باطل وعلى تقدير
صحته فلما يصح باعتبار صفاتها الحادثة هي واحوالها فأمكن اسنادها الى مؤثر وأما
صفاته جل وعلا فكلها واجبة والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء
اذ الوجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقاً ولا لاحقاً
في ذلك تحقيق قدمه وبقائه فلم يصح اسناده لمقنض أصلاً فلا معنى للتعليل
ان أطلق فيها الا التلازم وظاهر كلام المقترح ان الخلاف جاراً أيضاً في تعليل
الواجب فانه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي ثبت تقريرها من
قال بان التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم الممكنان وقد تلازم الواجبان
ولا منافاة ومن قال بان المعنى يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه

فانا قلنا انه لا يعقل متميزا الا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته وانما يثبت فيه ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي ما باعتباره وجب انتهى وحاصل جوابه ان الامعان الذي ألزمته المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما على الثاني فلما كانت لا تعقل الا بمعانيها فوجوب معانيها وجوب لها فكانها معها ذات واحدة اذ لا ذات للاحول متميزة حتى يقال انها ذات تقبل العدم في ذاتها وانما استفادت الوجوب من غيرها فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل في صفاته تعالى بمعنى افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد اطلاق لفظي والحق منع لفظ كل ما يوهم حدوثا او نقصا في ذاته تعالى او في صفاته جل وعلا واعلم ان الفلاسفة قد احتجت على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة فقالوا لو وجدت الصفات لازم ان تكون مفتقرة الى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرط في الباقي كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والارادة فيلزم ان يكون المشروط مفتقرا الى الشرط او متأخرا عنه في العقل والافتقار ينافي الوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتقدم على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر يفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول ان صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالاطلاق وان عينتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك احد الوجودين عن الآخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجود فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم او

الوجود الذي سميتوه اتم افتقارا ينافي وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان
الامكان انما يتحقق بصحة الارتفاع واذا كانا واجبين فلا يصح في العقل ارتفاعهما
ولا ارتفاع احدهما فلا امكان ولا احتياج لكل منهما فاتركوا اذن عنا لفظ الافتقار
والامكان الموهمين لما تقررت استحالتهم من الاحتياج الى المؤثر وقولوا كل
موجودين من لازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما ففرض
وجودهما محال أو قولوا لا يمكن ثبوت واجب يلزمه واجب آخر ولا يصح ثبوت
واجب الا خاليا عن واجب آخر وحينئذ تبدو فضيحتكم بادعائكم مالا تجدون
الى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهوم واستعماله لمطلق التوقف
ومطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الى المؤثر الا اذ صح النفي عقلا لا تقديرا في
الخيال أو خطأ بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعراض العقل عن وجه
استحالتها وبالجملة فالقوم حكموا التخيالات على ضعفها وجعلوها ادلة فيها لا
يهتدي في فسيح صحرائه الصعبة المسالك الا العقل النافذ المؤيد بهدايته تعالى
قال شرف الدين ابن التلمساني ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة
الفلاسفة في ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان وان كل مركب
يفتقر الى جزئه وجزء غيره والمفتقر الى الغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب
باعتبار الصفات واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على امكان كل ماسوى
الله تعالى استشعر النقص بصفات الله تعالى فقال مرة هذا مما يستخير الله تعالى
فيه يعني القول بامكانها من حيث ذاتها وجزم اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم
يسبق اليها فقال هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وضاهها
في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه
ونعوذ بالله من ذلة العالم قلت واشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى تصريحه بان

الذات نقابلة لصفاتها فاعلة لها ومن شنيع مذهبه ايضاً رده الصفات الى مجرد نسب واضافات وتسميته لها في بعض المواضع مغايرة للذات مع ما علم من ان ائمة السنة يمنعون اطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المفارقة كما يمنعون ان يقال هي هو لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده الى اكثر هذه الآراء الفاسدة باجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازماً لثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها هذا مع ان الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته قال شرف الدين بن التلمساني والتركيب في الذات لازم له ايضاً فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدرة والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة فاذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم الا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين باطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بامور متباينة لما هيتهما كتفسيرهم كونه عالماً بانه ليس بجسم ولا جسماني وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون باثبات انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والاتقان اللهم انا نعوذ بك برضاك من غضبك ومن ان تفتنا عن ديننا وثبتنا على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع رسولك صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً حتي نلقاك على ذلك يا ارحم الراحمين

(ص) قالوا لو وجدت للزم تكثر القديم بها والاجماع ان القديم واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالهية واحد

(ش) هذه شبهة اخرى للملحدة قالوا لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة لكان معه تعالى في الازل قدما وهو معني قولي للزم تكثر القديم بها والملازمة ظاهرة لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث واما بطلان التالي فالاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة ان اردتم بتكثر القديم تركبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لافعة ولا عرفا ولا عقلا الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكثر القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منعنا الاستثنائية ولزمتكم المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واحد يجب ان يكون معناه ان الازلي الموصوف بصفات الالهية جل وعلا واحد لا ثاني له لا ان معناه ان حقيقة القدم لا تثبت الا لشيء واحد من غير نظر الى كونه موصوفاً او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي لبستم به وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حيثئذ الى صحته سبيلا وكيف يصح ان ينعقد اجماع على ما قامت البراهين القطعية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة هي التي غرت الفلاسفة حتى انكروا جميع الصفات وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل

(ص) قالوا لو وجدت للزم تعدد الالهة لمشاركتها له في اخص وصفه وهو القدم وذلك يوجب الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا على ان يكون صفة نفسية فضلا عن ان يكون اخص

(ش) هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كان له تعالى
صفة موجودة للزم تعدد الالهة والتالي معلوم الاستحالة فالمقدم مثله وبيان
الملازمة ان الصفة الموجودة له تعالى لا تكون الاقدية لاستحالة اتصافه جل
وعلا بالحوادث واخص وصف الباري جل وعلا القدم لانفراده تعالى به
والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيازم ان تكون الصفة
لوجوب قدمها مشاركة للباري تعالى في سائر صفاته فتكون عالمة قادرة
مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله فتكون تلك الصفة الها فقد
لزم من جود الصفة تعدد الاله وايضا اذا كفرت النصارى باثباتهم الاقانيم
الثلاثة وهي انذات والحياة والعلم فانتم الذين اثبتتم ذلك وزيادة اولى
بالتفكير والجواب منع الملازمة فان القدم لا يكون اخص وكيف وهو سلب
لانه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي هذه الاضافة سلب لا محالة والباري
جل وعلا موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص مقوما
للشيء والشيء لا يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبالجملة فالأخص لا
يكون الا وصفا ثابتا ذاتيا وليس ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية
ذاتية للانسان وليست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به
تقومت الماهية وامتازت عن غيرها كالنفس الناطقة للانسان مثلا فاذا
كان الوصف سلبيا فينبه وبين الاخص مراحل والى هذا اشرت بقولي في
العقيدة ممنوع ان القدم صفة ثبوتية فضلا عن ان يكون اخص اي لم
يثبت للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها
وهو الاخصية وفضلا مصدر فعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى بقي وضميره
يعود على المنع او على النفي الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي

واثبات لفظا نحو فلات لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه او معنى
نحو تقاصرت المحم عن ادني العدد فعلا عن ان تترقاه اي لم تبلغه فضلا
عن الترقى ونحوه لفظ العقيدة اذ معناه لم يتصف القدم بالثبوت فضلا
عن الاختصية والقصد فيه استبعاد الادني اعني مداخله النفي بمعنى عدده بعيدا
عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ المحم في المثالين واستحالة ما فوقه
اعني مداخلته عن بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطاء
والترقى فيهما وهو من قولهم انفقت الدراهم والذي فضل منها كذا اي بقي
فالعني في المثالين انتفي العطاء بالكلية والذي بقي منه عدم النظر وانتفي
الترقى وبقي التقاصر والمعنى في تركيب العقيدة انتفت في القدم الاختصية
وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا محل لهذه الجملة وان جعلها بعضهم
حالا ومن الخطأ في حل هذا التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى تجاوزا
وان المستبعد في المثالين هو عدم النظر وقصور المحم قاله التفتازاني في حاشيته
على الكشف واما قولهم كفرت النصارى باثباتهم الذات والعلم والحياة فخطأ
اذ لم يكن تكفيرهم بمجرد اثبات ذلك بل باثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قدمنا شرح مقالتهم التي لا يرضى بها
ميمز من الصبيان فضلا عن فوقه وفي معنى شبهة المعتزلة السابقة وهي الزام
الاشتراك في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو القدم احتجاجهم بانه
لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلق بعين ما يتعلق به علمنا وأخص وصف
علمنا تعلقه بالعلوم المعين والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم
فيجب اذن مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمهما واما حدوثهما وكلاهما محال
والجواب ان هذا مشترك الالزام لانه يلزمهم مثله فيما أثبتوه لله تعالى من العالمية

فان عالميته تعالى اذا تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميتها به لزمهم عين ما الزمونا
وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان الاشتراك في الاخص انما يستازم
الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث والقدم ليسا بذاتيين لعدم توقف فهم
الماهية عليهما فاننا نتعقل العلم مع الدهول عن كونه قديما او حادثا ثم نقيم الدليل
بعثبوته على انه قديم او حادث ❁ تنبيه ❁ اختلف الناس في اخص وصف
الباري جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه التقدم وقد سبق رده ومنهم من زعم
انه حال توجب له تعالى كونه حيا عالما قادرا مريدا ولا افصح في هذه المقالة
عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة على الاختراع واختاره
الفخر في بعض كتبه واحج له بان موسى صلوات الله وسلامه على نبينا وعليه
اجاب فرعون لما سأله عن حقيقة رب العالمين قال له رب السموات والارض
وما بينهما فلولا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لا ثقا قال ابن النساني
ولا حجة له في ذلك فانما كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد
تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن
سائر الممكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله لعلمه اراد ان هذا الوصف
لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في
ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان القدرة
على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها ثقرر الذات
بدونها في العقل فلا تكون اخص وصف الذات والا لدار ذلك والله اعلم
قلت واذا تبين لك ان اخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرفت ان ذاته
غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه ذهب القاضي وامام الحرمين
وحجة الاسلام والامام الفخر في اكثر كتبه واختار في كتاب الاشارات وهو

من اول مصنفاته انما معلومة وعلى المنع فهل هو مطلقا ولو في الآخرة او انما هو في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام الغزالي المنع مطلقا ونقل فيه الوقف عن القاضي وضار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون حين سأله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا باننا نحكم على الذات العلية باحكام والحكم على الشي فرع معرفته وهو مردود بان الحكم على الشي فرع الشعور به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القائلون بانها غير معلومة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار على وجه وقد قيل انما سمي الله الها من وله العقول وتحيرها في كنهه جلاله تعالى وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا وباهر جماله وعلى جلاله بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد ان يكون معلوما من الدين ضرورة واما المعقول فقال الامام فخر الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما الاضافية وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه المفهومات مغايرة لها لاسيما وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ما هي الا أنها موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على أن ذاته المخصوصة غير معلومة وقال أيضا كلما عرفناه من صفات الله فان مفهومه غير مانع من وقوع الشراكة يعني لانا بعد معرفة تلك الاوصاف نحتاج الى اقامة الدليل على وحدانيته تعالى ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشراكة يعني لان ذاته جزئي حقيقي فالمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا

قياس جلي من الشكل الثاني قلت ووجه نظمه أن يقال لا شيء مما عرفناه في حقه تعالى مبائع من وقوع الشراكة وحقيقته تعالى مانعة من وقوع الشراكة ينتج لا شيء مما عرفناه بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض عليه بانه لا نزاع بانه تعالى مميز في وجوده بهذه الاوصاف عن سائر الموجودات وانما النزاع في أن هذا التمييز تميز بالحقيقة أو بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة فان قال ان لفظ الاله غير مانع من الشراكة من حيث الوضع وان قام القاطع على امتناع الشراكة فيه عقلا فهو كل قلنا هذا راجع الى اصطلاح في التسمية وتلقيب والا فالعلم بالتمييز في الوجود يستدعي امتناع الشراكة العقلية وقد سلم ذلك وعليه في الدليل الاول أيضا مناقشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فمنها اطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى وهو لفظ موهم للتجدد والتغير ولم يرد به شرع فلا يجوز اطلاقه في حقه تعالى ولا يسأل به عنه وانما حمله على اطلاقه ان الحكماء رسموا الكيفية على وجه لا يوهم نقصا فقالوا هي صفة لا تستدعي نسبة ولا قسمة لذاتها وهذا القسم من الصفات كذلك الا أن الفلاسفة زعموا ان الكيفيات من اقسام المعاني الموجودة وما سماه الامام بالكيفية من الازلية والابدية والوجوب يرجع الى تقديسات في الذات وسلب عند المحققين فمعنى الازلية هو القدم وهو سلب العدم السابق ومعنى الابدية هو البقاء وهو سلب العدم اللاحق ومعنى الوجوب انه لا يقبل الانتفاء بحال ومن احتج على انه ثبوت بانه يؤكده الوجود وتأكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه فجوابه انه يتحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا حق لاشك فيه كذا نقول وجود واجب اي لا ينتفي بحال ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية

اما حقائق ذوات اضافات او احكام لمعان ثابتة ذوات اضافات وقد ردها الى
 الاضافات ابو الحسن البصري من المعتزلة وهو كثيرا ما يهيج منهج الفلاسفة
 فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الى مجرد مناقشة لفظية بل هو في
 مؤاخذه معنوية وقد صرح بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد
 لا يرجع الى نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة العلم لا تختلف بالقدم
 والحدوث وكثرة المتعلقات وقلتها فكيف يثبت على وجه يخالف حقيقته في
 الشاهد والشاهد سلم يرتقي به الى اثبات الحقائق غائبا على وجه الكمال والتنزيه
 ومنها اطلاقه ان صفاته تعالى مغايرة لذاته وائمة السنة رضوان الله تعالى عليهم
 ممتنعون من اطلاق ذلك لما يوهم لفظ الغير من صحة المفارقة ولم يرد الشرع
 باطلاقه فلا تصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض الجملي المعنوي على
 هذا الدليل ان الامام ان ادعى في استقرائه انه لا علم عند احد من البشر من
 آدم الى آخر ميمز يوجد من البشر سوى ما ذكره فلا يخفي سقوط هذه الدعوى
 وان ادعى ان هذا هو الذي وجده فيمن استقره من البشر فلا يفيد ان الحاصل
 لجميع البشر ليس الا ذاك ويعارضه ما تدعيه الصوفية من ان الرياضة بعد
 تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول الحلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام
 الذكر على طهارة الظاهر والباطن وصدق الافتقار الى الله تعالى بترك الدعوات
 والتبري من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سبب بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف
 كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب في
 قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر
 وهو مرات تجليات وكشوف لامور بخلق علوم لاسبيل للاطلاع عليها
 بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار بل بمحض انعام والهام بخلق علوم لم تجر العادة.

بخلقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الا كنه حقائق الالوان
ولا سبيل الي تعرفها بالقول للغير بل بآشارة العارف للعامل كما قيل

تشير فادري ما تقول بطرفها واطرق طرفي عند ذاك فنفهم

ويقال ان يفهم عنك الا من اشرق فيه مثل ما اشرق فيك ولا يعنون بذلك
حلولا كما يفهمه بعض الملبسين بل يريدون تلك البصيرة الباطنة والموهبة
الربانية التي لا ريب فيها ولا شك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام
فقال ما زغ البصر وما طغى فاني له الجزم بنبي جميع ما يدعونه ونحن لاننكر ان
يخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الخضر وعلمناه من لدنا
علما وانما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة او تقدما على درجة النبوة او مشاركة
فيها او انه عالم بالله تعالى علم احاطة واذا جاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في الآخرة
هو اتم ادراكا من ادراكنا الذي هو صفة المؤثر باثره فلا يحزم العقل باستحالة
خلق شيء مثل ذلك في القلب وتكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلال
كنسبة الحاصل عن الرؤية فالحق اذا ان يحزم مجاوز ذلك ولا استحالة واذا
كان ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله تعالى لانهاية له فلا علم لي الا بحال
نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بانباء صادق في العادة ولم يوجد وما تدعيه الصوفية
لم نميزه فنعلم ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجهه او الى ترق في العلم
بالصفات والاسماء فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى لم يخلق لصديق ولا لنبي
مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى والله تعالى عز وجل يقول لا علم الخلق
وقل رب زدني علما ومتعلق السؤال المأمور به ممكن والله اعلم واحتج الفخرايضا
بانا لا نتصور الا ما دركناه بالحس ومثاله معلوم او بالوجدان كالألام والذات
او ببدئية العقل كبسائط القضايا الأولية وهو قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان

فهذه طرق معرفة التصورات وماهية الباري تعالى غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببداهة العقل فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك التصورات فيما ذكره بناء على رأيه في التصورات انها كلها غير مكتسبة وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فأني مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عباده علما ضروريا بامر ما لم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

(ص) ثم الايجاب للاخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الاعم مع اتفائه في الاخص

(ش) هذا اعتراض على المعتزلة في قولهم ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص واشتراهما في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرير الاعتراض عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في الاعم اي علة له كما زعموا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلول بدون علته لكن التالي باطل فالمقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرس والانسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليس مشتركين في الاخص كالناطقية والصاهلية وكذا البياض والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان في الاخص وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان يقال الاشتراك في الاخص الذاتي ملزوم للاشتراك في الاعم الذاتي فيلزم من وجود الاشتراك في الاخص وجود الاشتراك في الاعم لاستحالة وجود المازوم بدون لازمه كالاشتراك في الناطقية التي هي للانسان اخص فانه يلزم منه الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود الاشتراك في الاعم الذاتي

كالحيوانية للانسان مثلاً وجود الاشتراك في الاخص كالناطقية له اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم والحاصل ان الذي ننكره عليهم جعلهم الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوماً له فيما لا شك فيه

(ص) فصل ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثاً لزم ان لا يعري عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ودليل حدوثه طريان عدمه لما علمت من استحالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاسندلال على حدوث العالم

(ش) لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات شرع في اثبات احكام واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه لكل ما يتصف به تعالى انه لو كان شيء من صفاته جل وعلا حادثاً لزم حدوثه والتالي باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى فالمقدم مثله وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في اصل العقيدة من انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لزم ان لا يعري عنه او عن ضده الحادث لما عرفت فيما مضى وسنعيد ايضاً برهانه فيما بعد من ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وما لا يعري عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها وهو معنى قولي وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم حدوثه ضرورة اي ما لا يمكن مفارقة ذاته للحوادث يلزم حدوثه ضرورة اذ لو كان هو قديماً ووصفه الملازم له حادثاً لكان مفارقاً لوصفه اللازم كيف وقد تحقق انه لا يفارقه واما قولي ودليل حدوثه طريان عدمه فهو جواب عن سؤال مستشعر من قولي لزم ان يعري عنه او عن الاتصاف بضده الحادث ونقريره ان يقال لانسلم انه لو كان شيء من صفاته تعالى حادثاً لزم حدوثه قولكم لانه لا يعري عنه او عن ضده الحادث تمنع ان ضده حادث بل يجوز ان يكون قديماً فحيث انما يلزم ان لا يعري عن ذلك

الحادث او عن ضده القديم وذلك لا يستلزم حدوثه لانه لم يلزم اذ ذاك من قدمه تعالى وحدث بعض صفاته عروه عن جميع اوصافه لفرض القدم في بعضها وهو اضداد تلك الاوصاف الحادثة وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث لصفة من صفاته ان يكون ضدها حادثا ويستحيل ان يكون قديما وذلك لانه لو كان قديما لما طرا عدمه لما عرفت من استحالة عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثة الا وضدها او مثلها اللذان سبق الاتصاف بهما ثم طرا عدمهما حادثان ضرورة لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه هذا معنى قولى ودليل حدوثه اي حدوث ضد الوصف الحادث طريان عدمه يعنى بدليل الاتصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف به مع بقاء ضده الذي اتصف به قبل والا اجتمع الضدان وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكون طريان العدم على الضد دليلا على وجوب حدوثه واستحالة قدمه وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على حدوث العالم يعنى تقدم له في الدليل الثاني لحدوث العالم حيث استدل على حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لدل على حدوثه كما دل حدوث صفات العالم على حدوثه اذ وجه الدلالة واحد والدليل يجب طرده فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل على مدلوله

(ص) فان قلت انما يتم ذلك اذا وجب ان القابل للشيء لا يخلوعنه او عن ضده ولم لا يقال يجوز خلوه عنهما معا ثم يطرا الاتصاف بهما فتتحقق ذاته دونهما فلا يلزم الحدوث فالجواب انه لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجازان يخلوعن جميع ما يقبله من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل وخلو القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال مطلقا في الحادث لوجوب اتصافه بالا كوان ضرورة وفي القديم لوجوب اتصافه بما دل عليه فعله

كالعلم والقدرة والارادة ولو فرضت حادثة للزم الدور او التسلسل لتوقف احداثها عليها

(ش) هذا اعتراض آخر على الملازمة في قولنا لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا للزم حدوثه وتقريره ان يقال لا تسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف قولكم لانه لا يعري عنها او عن اضدادها الحادثة دعوى قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده غير مسلم وما المانع ان يقال بجواز خلو القابل للصفة عنها او عن ضدها ويكون قديما عاريا في الازل عن جميع اوصافه الحادثة التي يقبلها ثم يتصف بها او ببعضها فيما لا يزال فلا يلزم حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه لما ذكرنا من صحة مفارقتها لجميعها وجوابه ان قبول كل ذات لما تنصف به من الصفات لا يكون ابدا الا نفسيا لتلك الذات اي لا يجب لها ذلك القبول مادامت الذات غير معمل بمعنى والدليل عليه انه لو لم يكن القبول نفسيا للذات بل كان يطرا عليها بعدان لم يكن لتوقف في طوره على الذات على قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات طاريا ايضا عليها فيحتاج في طوره على الذات الى قبولها ايضا له فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان قبولا آخر غيره نقلنا الكلام اليه ايضا ولزم التسلسل والى هذا اشرت بقولي لانه نفسي والا لزم الدور او التسلسل واذا ثبت ان القبول نفسى للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها قبولا واتصافا نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها لجاز خلوها عن جميع تلك الاجناس المقبولة ضرورة لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلو الذات عن جميع ما تقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي تقبلها محال واما استحالة الخلو عن الجميع في

حق الحادث فلانا نعلم على الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيجب ان لا تعري عن سائر اجناس الاعراض
التي تقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلانا نعلم قطعاً استحالة عروه عما دل عليه
فعله من العلم والقدرة والارادة والحياة اذ لو انتفت في حقه هذه الصفات لاستحال ان
يوجد فعلاً من افعاله فيلزم عدم المصنوعات كلها مع تحقق وجودها وهو محال على
الضرورة واذا استحال عروه عن هذه الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي
يقبلها لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة الى الذات القابلة لها
واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان
تكون كلها قديمة اذ لو كان شيء منها حادثاً وانفرض انه لا يمكن ان يعري عن صفة
من صفاته تعالى لزم ان يكون وجود ذاته حادثاً لكن الحدوث على ذاته تعالى مستحيل
لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحدوث في صفة من صفاته تعالى مستحيل
فهذا تعرف ان استحالة عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها
مطلبان احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان على حدوث صفاته
عرفنا منه حدوث ذاته لما علمنا من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات
والثاني في حق الغائب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما قام البرهان
على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب القدم لكل صفة من صفاته تعالى
لما علمنا ايضاً من استحالة عرو الذات عما تقبله من الصفات والحاصل انه لما انعقد
التلازم بين كل ذات وبين كل اجناس مقبولة من الصفات صح ان يستدل بما
علم من حدوث احدهما على حدوث الآخر كما يستدل بما علم من قدم احدهما على
قدم الآخر وقوله ولو فرضت حادثة لازم الدور او التسلسل لتوقف احداثها
عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره ان يقال ماذ كرتم في حق

الحادث من استحالة عرو الجواهر عن بعض ما يقبله وهو الا كوان فيلزم ان لا تعري عن سائر ما يقبله مسلم لان استحالة عروها عن الا كوان معلوم بالضرورة وما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه تعالى عن العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة عروه عن سائر ما يقبله من الصفات قد لا يسلم لكم القول باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتى يتم لكم استدلالكم بها على استحالة عروه عن سائر صفاته قولكم في دليل استحالة عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجود دل عليها من حيث توقف ايجاده الاختياري على اتصافه بتلك الصفات المذكورة فقولنا انما يدل الفعل على وجوب اتصاف فاعله بتلك الصفات وجوباً وقتياً اعني وقت ايجاده ذلك الفعل لا وجوباً مطلقاً بحسب الذات والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الاول لما علمت ان الوقفية المطلقة اعم من الضرورية المطلقة وملتزم الاعم غير ملتزم الاخص والحاصل ان الذي اُنتجته دليلكم اعم من مدعاكم جوابه منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوباً وقتياً بل وجوباً مطلقاً بحسب الذات بحيث يستحيل عرو الفاعل عن تلك الصفات مطلقاً وبيان ذلك انه لو قدر الجواز لتلك الصفات لكانت من جملة الافعال الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتصف فاعلها بأمثالها ليمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك الصفات الاخرى فان قدر لها الجواز ايضاً لزم حدوثه ايضاً ولزم اتصاف فاعلها بأمثالها ليمكن بها من ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى او التسلسل ان كانت غيرها فاذن الافعال لا يمكن صدورها عن فاعل تكون تلك الصفات في حقه جائزة لا يقال نحن انما اترضنا على استدلالكم على وجوبها مجرد الفعل وهذا الذي اجبتم به لم يوضح الاستدلال به على ذلك بل حاصله استنباط دليل اخر

علي وجوب تلك الصفات للفاعل وهو انها لو كانت جائزة للزم الدور او التسلسل
لانا نقول انما استلزم جواز تلك الصفات الدور او التسلسل من حيث ان كل
جائز لا يكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك الصفات ثم نقل الكلام
اليها ويلزم الدور او التسلسل فصيح ان الفعل يدل على وجوب تلك الصفات
وجوبا مطلقا بحسب تلك الذوات وذكر الدور او التسلسل في هذا الوجه بيان
لوجه دلالة على ذلك والله الموفق وقوله لتوقف احداثها عليها أي على امثالها
(ص) * واذا عرفت وجوب قدم الصفات عرفت استحالة عدمها لما قدمنا

من بيان استحالة العدم على القديم

(ش) * هذا ظاهر وقد قدمنا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل ما ثبت

قدمه استحالة عدمه

(ص) * نخرج بهذا استحالة التغير على القديم مطلقاً اما في ذاته

فلوجوب قدمه وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الان ومن ثم استحالة على عليه
ان يكون كسبياً اي يحصل له عن دليل او ضروريا اي يقارنه ضرر كعلمنا بالما
او يطرا عليه سهوا او غفلة واستحالة على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة
وعلى ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه وادراكه على القول به ان
تكون بجراحة او مقابلة او اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطراً عليه
سكوت لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث

(ش) * هذا كله ظاهر ولزده بيانا فنقول اما وجه استحالة التغير على

الذات العلية وصفاتها فلانه ان كان من عدم الى وجود فوجوب القدم
للذات المكريمة ولجميع صفاتها يمنع ذلك لانه عبارة عن سلب العدم السابق على
الوجود وان كان من وجود الى عدم فوجوب البقاء لها يدفعه لانه عبارة عن

سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في العقيدة ذكر برهان وجوب
القدم والبقاء للذات العلية ولصفاتها ولما كان ذكره في انصفات قريباً من هذا
الموضع قلت واما في صفاته فلما ذكر الان ولما كان ما ذكرته في الذات بعيداً عن هذا
المحل عبرت في الاشارة الى ما سبق من برهان قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت
من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون الا حادثاً
وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد وانما قلنا ان الكسبي لا يكون الا حادثاً لانه اما
ان يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلقت به
القدرة الحادثة ولا يخفي تجدد وحدوثه على كلا التفسيرين وهذا الثاني هو
معناه الاصلى وهل يستلزم سبق النظر عقلاً او عادة فيحوز في العقل احداث
علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان والثاني مذهب امام الحرمين
وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصح
ان يكون شرطاً للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر ينافيه ولا
يصح ان يكون شرط الشيء ما لا يوجد الا حال عدمه واما عدم اشتراط النظر
في العلم فللافتاق على ان العلم النظري يجوز ان يقع ضرورياً واذا عرفت استحالة
الكسب على علمه تعالى لا يذانه بسبق الجهل واتصاف الذات العلية بوصف حادث
عرفت ان ما وقع في الكتاب والسنة موها ظاهره حدوث العلم وكسبه يجب
القطع بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن
الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين فليس المراد انه تجدد له تعالى بالفتنة علم
بالصادق والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعلا ازلي محيط بكل معلوم وعلى
وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري احكام الكائنات كلها الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وتأويل الآية ان المراد الاجبار بانه تعالى يجازي المكلفين

بما علمه منهم ازلا من خير او شر فاطلق العلم على الجزء المتأخر عن وقوع
امارته من خير او شر لان وقوع ذلك كله على وفق علمه جل وعز وتسمية
الجزء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة
قال الزمخشري هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الاوطان ومجاهدة
الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر الشهوات والملاذ وبالفقر والتقسط وانواع
المصائب في الانفس والاموال ومصابرة الكفار على ادايم وكيدهم وضررهم والمعني
احسب الذين اجرؤا كلمة الشهادة على السنتهم وظهروا القول بالايمان انهم
يتركون كذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم الله بضروب المحن حتى يبلو صبرهم وثبات
اقدامهم وصحة عقائدهم وخلوص نياتهم لتمييز الخاص من غير الخاص والراسخ
في الدين من المضطرب والتمسك من العابد على حرف انتهى قال ابن عطية
والصدق والكذب على بايهما اي من صدق فعله قوله ومن كذبه انتهى واما
ما ذكرته من استحالة علمه تعالى ضرور يا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري ما هو
فنقول قال المقترح الضروري يطلق على اربع معان مالم يس بمقدور بالقدرة
الحادثة ونقيضه المكتسب وهو المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال حركة
ضرورية اي غير مقدورة بالقدرة الحادثة الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم
من غير تقدم نظر وهذان يختصان بالمعلوم الرابع ما قارنه ضرر وحاجة كعلم
الانسان جوعه والمه وهذا المعني الاخير هو المستحيل في حق علم الباري جل
وعلا دون المعاني الثلاثة ولا جله امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه وكذا يمتنع
اطلاق لفظ البديهي على علمه تعالى وهو كالضروري الا انه لا يقتزن بضرر
ولا حاجة وانما احتمال اطلاقه على علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث اذ يقال
بدء النفس الامر اذا اتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن

وجوده . والحاصل ان العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري وبديهي وكسبي ولا يطلق واحد منها على علمه تعالى واما ما ذكرت من استحالة طرق السهو والغفلة على علمه تعالى فظاهر لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل وذلك في حق من تنزه عن كل نقيصة محال ولان ما سهي او غفل عنه فقد انعدم علمه تعالى به ووجوب البقاء لعلمه تعالى ولجميع صفاته يدفع تجاوز ذلك والسهو والغفلة متقاربان في المعنى الا ان السهو كثيرا ما يستعمل عرفا في الذهول مع اعتقاد ما يصاده والغفلة اعم فلهذا جمعت بينهما (قوله) واستحال على قدرته ان تحتاج الى آلة او معاونة يعني لان ذلك يفضي الى حدوثها اذ يكون قادراً عند وجود تلك الآلة او المعاونة وعاجزا عند عدمهما ولا يحتاج بادعاء قدم الآلة والمعاونة لما علم من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضاً لو توقف تعاقب قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها او معين يشاركه في الفعل للزم توقف سائر الممكنات على مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الى قدرته جل وعلا وذلك يؤدي الى التسلسل لان تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود الا لذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف ايجادها ايضاً على وسائط حادثة اخرى ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره سبحانه وتعالى لايجادها ممكن مع ممكن آخر كاختياره جل وعلا ايجاد الشبع مع الاكل والري مع الشرب والاحراق مع مس النار وتفریق الاجزاء مثلاً مع حد السيف وحز العضو والمقدور مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر لا يدل جميع ذلك على ان لتلك الامور المقارنة تأثيراً فيما اقترنت به لا استقلالاً ولا معاونة بل وجودها وعدمها بالنسبة الى التأثير سواء وايجادها جل وعلا الممكن مع ممكن يقارنه كايجادها له تعالى منفرداً بدون مقارنة ممكن آخر فتعالى ان يكون

فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بلا كاف
ولا نون وقال جل من قائل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام وما مسنا من لغوب اي ما مسنا في خلقها من تعب فتبارك الله رب العالمين
(قوله) وعلى ارادته ان تكون لغرض يعني لغرض يبعثه على ايجاد الفعل وهو
محال في حقه تعالى سواء كان الغرض راجعاً اليه او الى خالقه اما وجه الاستحالة
في الغرض الراجع اليه فلا أنه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم ولزم
الفعل بالايجاد وجاء مذهب الفلاسفة وذلك مما قد فرغنا من ابطاله وان كان
حادثاً يتصف به بعد الايجاد لزم قصه وحاجته قبل ايجاده افعاله التي حصلت
له غرضه ولزم اتصافه بالحوادث لتجدد الكمالات له حينئذ بواسطة خلقه وذلك
كاه مفض الى حدوثه ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده الغني الذي يفتقر
اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء واما وجه الاستحالة في الغرض الراجع الى
خالقه فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح وقد تكلمنا في العقيدة على
برهان استحالة الامرين في فصل خالق الافعال بآتم من هذا وسنشرح ذلك في
محلّه شرحاً يزيل عنه كل غطاء ان شاء الله تعالى (قوله) وعلى سماعه وبصره
وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بجارحة هذا راجع الى الجميع وقد قدمنا
البرهان على استحالة الجرمية في حقه تعالى فهو يسمع بغير اذن ولا صماخ ويرى
بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة الادراك بغير
الآلات المعتادة للشم والذوق واللمس (قوله) او مقابلة راجع الى الرؤية (قوله)
او اتصال راجع الى الادراك عند من اثبته (قوله) او يكون كلامه حرفاً او
صوتاً لانه لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام
حادثاً ضرورة استحالة اجتماع حرفين فاكثر في محل واحد فلا توجد الحروف

في محل واحد حتى ينعدم سابقها ويتجدد لاحقها وكل ما سبق وجوده العدم او
 طراً على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابدا الا
 حادثاً فلو تركب الكلام منها لكان حادثاً ضرورة ان المركب من الحوادث
 حادث وذهب المشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الباري تعالى انقائم
 بذاته حروف واصوات ومع كونه حروفاً واصواتاً هو قديم ازلي وهؤلاء اصحاب
 غاية في الضلالة وتورط في مجبوحة الجهالة فان من سواهم من اهل البدع ربما
 تعرض لهم شبهة مخيلة لا تهدم من اول مرة بالضروريات اما هؤلاء فلم يراعوا
 ضروريات العقول ولا وقفوا من اول مرة عند شيء منها فعوذ بالله من الخذلان
 كاعتقادهم ان الباري تعالى جسم مستو على العرش بالماسة والاستقرار ثم ينتقل
 كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى السماء ثم يعود عند
 الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف منهم قالوا بتعيزه وتصوره وتشكله على
 شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد وصنف آخر منهم
 قالوا بتعيزه من غير شكل ولا جارحة ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم
 حروف واصوات متقطعة يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي وضروب
 الالسنه الموضوعة لاهل الارض فيقولون انه ينطق بالباء والميم وسائر الحروف
 لا على مخارج الحروف والذين قالوا بأنه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم
 بالحروف على مخارجها وجمالها قديمة وهو ينظمها كيف يشاء وعلى اي لغة يشاء
 وكيف تدخل المشيئة القديم لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم
 يتكلم اذا يشاء ويسكت اذا يشاء فاذا سكت لا ينعدم كلامه ولكنه صمت
 واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شنيع مذهبهم ان القاريء اذا قرأ من كتاب
 الله تعالى آية فالذي يسمع منه هو الكلام القائم بالله سبحانه وقد وجد في محل

هذا القارىء ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف المصحف عين كلام الله تعالى من غير ان ينتقل أيضاً عن ذاته وهذا قول النصارى بتدرع عيسى عليه السلام بالصفة الازلية التي هي العلم من غير ان تفارق الاله ولكن النصارى خصصوا بذلك واحداً من الخلق وهو عيسى عليه السلام وهو لاه حكموا بذلك في حق كل قارىء يتلو آية من كتاب الله والحكمم بقدم حروف واصوات لتجدد والعدم سابق لهما ولا حق وكون الشيء الواحد يحل بمحايين خروج عن دائرة العقل ومجد للضروريات وكيف يؤسم بالعقل من يقول ان الحروف اذا صيغت من زبر الحديد حتى يفهم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي باعياها عين كلام الله تعالى وكانت اذ كانت زبرا حادثة فلما صارت حروفا انقلبت قديمة واطلقت طائفة منهم القول بأن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله تعالى هي الله المعبود بحق وان كتبت في أما كن فهو واحد في اما كن قال ابو حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم مبتلون بعظيم الغباوة قال ابن دهاق وهذه الطائفة اجهل الناس في طريق النظريات واكثر خلق الله جموداً على الحسيات حتى حملهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة وريب في الدين وتشكيك في مذهب المسلمين وتسموا بالسنية المتورعين بترك النظر في آيات رب العالمين وما يجحد بآياتنا الا الكافرون قال وهم عامة مخضة لا يفهمون حقيقة ولا مجازاً ولا يفرقون بين واجب ولا ممكن ولا مستحيل ولهذا يقولون ان الله تعالى قادر على قلب الحقائق وان يوجد المستحيلات اذا ارادها كالجمع بين الضدين وانما يمتنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرة الله تعالى صالحة لا يقاها وانما منع من ذلك انه لم يردده ولو اراده لكان فلا محال عندهم بوجه من الوجوه وانما هو لو

اراده لكان واعتقاداتهم موجودة كثيرة في العامة وفي جلامدة طلبة العلم ولهذا
صرح بعض المتفقهة في زمان الغزالي بقريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو
اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو اردنا ان نتخذ لهموا وهو
الزوج لاتخذناه من لدنا ان كننا فاعلين فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد
فلما بلغ ذلك حجة الاسلام الغزالي رحمه الله قال وهلا انتبه هذا النبي لقوله ان
كننا فاعلين انه لو كان فعلا من افعالنا ثاله هذه التسمية وقوله لاصطفى مما
يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك لكان خلاقا يسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة
لا بمعنى التولد على حقيقة النبوة وعليه نبه سبحانه بقوله ان كل من في السموات
والارض الا آت الرحمن عبداً تنبيهاً على ان النبوة والعبودية لا يجتمعان وكذلك
الرق والزوجية لا يجتمعان وزعموا ان القديم سبحانه لو لم يوصف بالاقتدار على
ذلك لكان عاجزاً وذلك منهم جهل بما يتعلق به الاقتدار والعجز ويلزمهم على
هذا ان يكون سبحانه قادراً على اختراع اله مثله قديم لا اول له فان امتنعوا من
ذلك ألزموا كونه عاجزاً على مقتضى رأيهم والعاجز ليس باله وان حكموا
باقتداره على ذلك لزمهم من الكفر ما لزم من قال بوجود مثل الله تعالى اذ لا
فرق في الكافرين بين من يجوز في حق الله تعالى ما يقدر في الوهيته وبين من
يحكم بوقوع ذلك فتدرك مذهب المشوية من ثلاث جهالات احداها جهلهم
باللسان والفرق بين مجازة وحقيقته ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء
على العرش والنزول الى السماء في الثلث الاخير من الليل وكون القرآن كلام
الله محفوظاً في الصدور مقرواً بالالسن مكتوباً في المصاحف وما ورد من نداء
الله في الآخرة بصوت يسمعه من قرب ومن بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية
جمودهم على ما سبق اليهم من ظاهر اللفظ الثالثة مغالطتهم العقول حذرا من

ترك الظاهر ولا شك ان الجهل باللسان وعدم التقان في البلاغة والبيان
والبعد من ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية ثم التجاسر مع
عدم ذلك كله على الخوض فيما يحتاج الى علوم عديدة وفكرة متقدمة وتأيد
الهي من غير اخذ عن اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة
وكفر والعياذ بالله وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث من
تهود وتنصر واعتزال فهم مع اليهود في اعتقادهم الجسم في حق الاله ومع
النصارى في اعتقاد حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهو نص مذهب اليهود
ايضاً غير ان المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما
تفطنوا لحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهؤلاء حكموا
بذلك لعظيم غباوتهم وجهلهم بالضروريات التي تدرك باوائل العقول واشترك
الجميع في عدم تعقل ما قاله اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت
قائم بنفس المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرموز والاشارات واحتج
اهل الحق على اثباته شاهداً بان الامر والنهي يجد حالة امره ونهيه من نفسه
طلباً جازماً بالضرورة ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف
مضائراً لما يعرض له الاختلاف ولان العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما
في النفس حقيقة عقلية لا بالجعل والتوقيف وزعمت المعتزلة ان ما يجده الطالب
في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال ويردّون الخبر الى العلم بنظم الصيغة فالحاصل
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تمييزه عن الارادة
والعلم واحتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوه
الاول ان الله تعالى امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك

منهم اذ لو اراد ذلك الوقوع والالتزم النقص بنفوذ مشيئة العبد بدون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل للغير والارادة لا بمعنى الشهوة والمحبة لا يتعلق الا بفعل المريد الثالث ان من حلف ليقضين غريمه دينه غداً ان شاء الله فتمكن من قضائه ولم يقضه لم يحنث مع ان الله تعالى قد امره بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله قضاءه فكان يجب ان يحنث ولم يحنث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده انه اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدق فاراد تهديد عذره فانه يأمره بحضرتة ويريد مخالفتة فاذا امره فقد تحقق الامر بدون الارادة للامثال قال ابن التماسي وهذا لا حجة فيه فان عذره يتمهد باظهار انه امر ولا يتوقف على انه امر حقيقة ومثله للاشعرية في الطلب النفسي الذي اثبتوه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل هذا ولا أعرك به ولو كان كل امر مرید التناقض وهذا ايضاً ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اتي احب ذلك واشتبهه فلا يتنافى ذلك نفي الامر واما رد الخبر الى العلم بنظم الصيغة فباطل ايضاً لان نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولان الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً والعلم بنظمهما لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولاً نفسياً فتسميته كلاماً مأخوذ من مولد اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكنهم بالنسبة الى القول بالسنتهم وانما كذبهم بالنسبة الى ما تكمنه ضمائرهم وقال الا تخطل

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد ذليلاً
 وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة او هو حقيقة
 في القولي مجاز في النفسي او بالعكس ثلاثة اقوال والذي استقر عليه رأي
 الشيخ ابي الحسن الاشعري انه مشترك واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ
 بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في
 النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله
 تعالى عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ بالصدور ومقروء
 بالالسنه ومكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول الذي فرغنا من بيان
 استحالة بل لما كانت هذه الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه
 من باب اطلاق اسم المدلول على المدال واطلق على انه موجود فيها اي فهماً
 وعلماً لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعميان ووجود في الازهار
 ووجود في اللسان ووجود بالبنان وهو الكتابة وبهذا تعرف ان التلاوة غير المتلو
 والقراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين حادث
 والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متناهية والمقروء
 والمتلو والمكتوب لا نهاية له وبالجملة فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث
 اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد من فهمها على ما يصح
 لا ان الالفاظ متبوعة مطلقاً يرفض لظاهرها قواطع العقل والا لزم كل ضلال
 وكفر والالفاظ وجوه دلالتها متكثرة وانما تنضبط بطول ممارستها مع انقاف
 القوانين العقلية . واعلم ان مسألة الكلام ذات شعب كثير وبحث مع المبتدعة
 منتشر شهيد حتى قيل انما سمي فن اصول الدين بعلم الكلام لاجله وقد استبان
 الحق بما ذكرناه في المسئلة فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها

للمحافظة من التطويل بل لا كبير جدوى له ولهذا قال بعض المحققين الحق ان
 التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في
 ذلك قليل الجدوى لان كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل وعلى
 تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوقي لا يمكن التعبير عنه والله
 سبحانه اعلم (قوله) او بطراً عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية الذين وصفوا
 كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً بل لم يزل سبحانه متكلاً
 ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه تعالى
 بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه الحشوية من كون الكلام مع السكوت
 هوس لا حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان كان السكوت
 قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عايه وذلك نفي لقدمه واثبت لحدوثه وان
 كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى
 البقاء انتفى القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وينعكس بعكس
 النقيض الموافق الى ان كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه واذا انتفى القدم
 ايضاً لزم ضده الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق
 وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطة والسابق حادثاً
 بواسطة ان ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت حدوث
 الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة الحادثة
 بشيء يوجب حدوث ذلك الشيء ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن
 الحوادث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لاحالة وما ورد في الحديث مما
 يخالف هذا الذي قرناه فهو قول فنه ما ورد في الحديث ان الله يسمع الناس يوم
 القيامة قائلاً يقول يقول الله سبحانه أنصتوا كما انصت لكم انا اليوم ظالم ان

جاوزني ظلم ظالم قال ابن دهاق يرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه وتعالى يعلم ويرى ويسمع ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً لخبره باعمالهم لان الله تعالى يجوز عليه ان يصمت فان ذلك كان يكون من انعدام كلامه وكلامه تعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم لا ينعدم عند ذكرنا حدوث العالم انتهى قلت يعني انه تجوز باطلاق الصمت على لازمه وهو عدم ادراك ما عند الصامت من الخبر وبهذا تعرف انه ليس معنى كلم الله موسى تكليماً انه ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه تعالى بفضلله ازال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد ذلك ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ان موسى عليه السلام عند قدومه من المناجاة كان يسد اذنيه لئلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كاشد ما يكون من اصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن يستطيع سماعه يحدثان ما ذاقه من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع كلام من ليس كمثله شيء جل وعلا ولولا انه سبحانه يغيبه عما ذاق عند مناجاته مما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس الى شيء من المخلوقات ابداً ولما انتفع به احد فسبحانه من لطيف ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في هذا عدم ذوبان الذات من موسى عليه السلام وتلاشيها حتى تصير عدماً محضاً عند اطلاعها من ذي الجلال على ما اطلعت لولا انه ثبتها وامسكها الذي امسك السموات والارض ان تزولا واما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه السلام بخلق حروف واصوات في الشجرة يسمع منها ما اراد الله تعالى ان يوصله اليه فبناء منهم على مذهبهم الفاسد من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى

وقد سبق رد ذلك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفتك على
الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه خص بسماع كلام
الله القديم القائم بذاته وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف ودلت
عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفاؤه بمجرد سماعه كلاماً حادثاً خلقه الله في
جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاماً من مخلوق قد شاركه في ذلك لان
الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى فان اجابوا بأنه خص بخلق الله الكلام
فيما لا يعتاد منه الكلام قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في
سائر الانبياء وايضاً فاطلاق كلم الله موسى بمعنى خالق الكلام مجاز وتوكيد
الفعل بالمصدر في الآية ينعى فان قلت لا نسلم ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع
المجاز ومنه

بكي الحزن من عوف وانكر جلده وعجت عجيباً من جذام المطارف
سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع بالمعنى الذي
يدفع توهم المجاز في النسبة اذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المستدلان الكلام
حقيقة قد وقع وانما النزاع ممن وقع قلت الجواب عن الاول ان البيت من باب
الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقاً مبنية على تناسي التشبيه
حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فيصح التوكيد فيها للمبالغة
في دخول المشبه في جنس المشبه به والآية لا قرينة فيها على الاستعارة بخلاف
البيت فان قرينة الاستعارة فيه اسناد العجيب الى ما لا يتأتى منه حقيقة الا انه
لا يسلم هذا الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب اذ الخصم
يدعي ان الكلام ليس الا الحروف والاصوات وقد اسند في الآية الى ما لا يتأتى
منه فهو عنده كاسناد العجيب في البيت الى المطارف لكن اهل السنة رضي الله

عنهم انما استدلو بالآية بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انحصار الكلام
في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض بالبيت لما سبق وايضاً
فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد بيت شعري يحمل اموراً لا يخفى
ضعفه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك
ان المعتزلة موافقون على ان اسناد الكلام الى الله تعالى حقيقة لا مجاز وانه هو
الذي كلم موسى لا غيره لكن تناولوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام
فمعنى كلم عندهم خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان
استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر يدفعه وان زعم المعتزلة
ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع بينهم لغوياً ويلزمهم ان
لا متكلم حقيقة الا الله تعالى اذ لا خالق سواه ومنعهم لذلك بمقتضى اصلهم
الفاقد في تأثير القدرة الحادثة في مقدورها لا يسمع لفساده وبالجملة فنحن لم
نذكر هذه الآية الا على سبيل التقوية لاثبات الكلام النفسي القديم بسمع
موسى عليه السلام له والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات
واضح البطلان عقلاً ونقلًا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب والسنة
اسناد الكلام اليه تعالى وجب اعتقاد ظاهره وان المراد كلامه القديم القائم
بذاته والتعرض لاجراء اللفظ عن ظاهره والصحيح من غير موجب بدعة
ومخالفة لاجماع الصحابة وتابعيهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة
وعرفاً من قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً من غير نظر الى التوكيد انه كلمه من
غير واسطة بل بكلامه القديم القائم به وكذلك قوله اني اصطفيتك على الناس
برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام القائم به
جل وعلا لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفاء موسى عليه السلام بها على الناس

ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عاصد للرجوح وايضا فقول المعترض ان التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة نقول على تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف عنه (قوله) لاستلزام جميع ما ذكر التغير والحدوث قد ذكرنا وجه ذلك في جميعها مفضلا وبالله التوفيق

(ص) (٠) (فصل) ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون قدرة واحدة وارادة واحدة وعلماً واحداً وكذا ما بعدها ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها فتتعلق القدرة والارادة بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي وهي كل واجب وجائز ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود

(ش) ذكر في هذا الفصل حكيمين من احكام الصفات احدهما وجوب الوحدة لكل واحدة منها الثاني وجوب عموم التعالق لما تعلق منها في كل ما تصلح له فقولي ويجب لها عدم النهاية اي للتعالق منها وهو ما عدا الحياة اما الوحدة في الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة في جميعها الا العلم والكلام اما العلم يخالف فيه ابو سهل الصعلوكي من الاشعرية واثبت الله تعالى علوماً لا نهاية لعددتها كما ان متعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني انه مخالف للاجماع لان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل بنفيه اما ثبوت علوم قديمة لا نهاية لها فيجمع على بطلانه قال ابن التليساني والرد الاول فيه نظر فان

الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وبينوا الاستحالة فيها
 بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتنقيح خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين
 ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى فان فرض نفي الواجب محال بخلاف
 الحادث وكذلك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا
 لوجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فلكل مسبوق
 بالعدم كل ذلك لا يمكن تقريره هنا قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه
 الثاني وهو الاجماع انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه
 تعالى عالم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم بما
 سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه لزم
 ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه فالجواب ان الباري تعالى
 في ازله يعلم وجود الشيء مضافاً الى وقته المعين كما يعلمه مضافاً الى محله المعين
 ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس
 علمه مظهروفاً مقيداً بالزمان بل علمه تعلق بايجاد الموجود مضافاً الى الزمان
 والاضافة للزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه زمانياً فيوصف بالماضي
 والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق
 المخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه من حيث الاخبار عن
 زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلاً وان تأخر سمي ماضياً وان قارن
 سمي حالاً فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه اما
 تعلق العلم بوجوده في الزمن المتعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علماً
 بقدم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم
 من غير ان يعرض لنا سهو او غفلة لم نحتاج عند قدومه الى تجديد علم بقدومه بل ما

وقع هو ما علمناه قبل ان يقع فمتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو
 قدوم زيد في وقت كذا هذا ما يتعلق بالعلم على وجه الاختصار واما الكلام
 فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات
 الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء
 وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معنى يقوم بالذات ليس
 هو الآخر بل عين امره تعالى هو عين نهيهِ وعين خبرهِ وعين غير ذلك من
 معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد الكلبي الى تعدده على ما سيأتي
 تحقيق قوله بعد ان شاء الله تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم
 المتعلق لما فمعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تتعلق بجميع ما تصلح له
 وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فمتعلق القدرة والارادة بكل ممكن معناه
 ان القدرة صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتأتى بها تخصيص كل
 ممكن بالنظر الى ذاته وانما قلنا بالنظر الى ذاته ليدخل ما لا يتأتى ايجاده ولا
 تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وذلك
 كتحقق علم المولى تعالى بعدم وقوعه فانه وان استحال معه وقوع الممكن لكن
 لا يمنع من كونه متعلقاً للقدرة والارادة عند المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه
 بالامكان وقد اختلفوا في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه لا يقع
 كإيمان ابي لهب مثلاً على قولين وقد وفق الغزالي بينهما على معنى ان من قال
 بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته ومن قال بنفي التعلق فبالنظر الى تعلق العلم
 بعدم وقوعه واستدلال من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم يتعلق القدرة
 بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون للقدرة متعلق والتالي
 باطل بالاجماع فالقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان

تعلق علم الله تعالى بوقوعه او مستحيله ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلو
منعت الاستحالة المارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض اذهما في المنع
من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات التي تعلق بها قدرة الله تعالى
وارادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة
بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا تأثير للحيوان في شيء منها وقد خالفت المعتزلة في
ذلك وسيأتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى (وقوله) والعلم والكلام بجميع اقسام
الحكم العقلي انما سوى بين العلم والكلام في المتعلق لما ذكر الائمة ان كل عالم بمعلوم
فانه متكلم بمعلومه ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمتنع
تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والتعمير في قوله وهي كل واجب الخ يعود
على اقسام الحكم العقلي وتقسيم الحكم اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله
لفظة كل في الاقسام ولو كان من تقسيم الكلي الى جزئياته لقال وهي الواجب
والجائز والمستحيل (وقوله) والسمع والبصر والادراك على القول به بكل موجود يعني
ان هذه الصفات الثلاثة في حق الله تعالى تعلق بكل موجود وان كان كل واحد
منها في حقنا خاصا ببعض الموجودات فان ذلك الخصوص عادي لا عقلي اما
البصر فاتفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق
ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب القديما منهم كعبد الله بن
سعيد الكلبي والفلاسي الى ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقيّة الادراكات
لا يجوز ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهم في ذلك وصار الى
جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ ابي الحسن امام اهل السنة واليه
ينسبون سلكت في هذه العقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق
السمع بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصح ان يسمع يعني والله اعلم

بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك السمع يعم كل موجود جوّز تعاقبه بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام وعمدة الشيخ في ذلك ما يأتي تقريره ان شاء الله تعالى في فصل الرؤية من ان الوجود هو المصحح للرؤية وقد اختلف الاصحاب في الاكوان التي هي متعلق الرؤية في وقتنا اتفاقاً هل هي متعلق اللبس ام لا فذهب بعضهم الى ان ادراك اللبس يتعلق بها واحتج بان من لمس شيئاً واضطرب تحت يده ادرك حركته واذا تفرقت اجزائه في يده ادرك تفرقتها ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم انه يعلم ذلك عند اللبس ولم يتعلق ادراك اللبس به قال المقترح والتحقيق الاول واورد على اهل السنة في قولهم ان الرؤية لتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك ان الرؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها فاذا لم نر رؤيتنا فانما لم نرها لمانع كما في حق غيرها من الموجودات التي لا نراها ثم ننقل الكلام الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج ايضاً الى تقدير مانع يمنع من رؤيته وكذلك الكلام في مانع المانع الى ما لانهاية له واجاب القاضي عن ذلك بان المانع الاول يمنع من رؤية ما هو مانع منه ومانع من رؤية نفسه فلا يحتاج الى تقدير مانع اخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان المانع اذا كان يمنع من رؤية نفسه فيكون امتناع رؤيته صفة نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رؤيته وذلك مما يقدر في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الرؤية بكل موجود واجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به رؤيته لا غير من قامت به فيجوز ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الا في محل قام به ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححاً

لرؤية كل موجود قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسئلة على مذاهب الاول
 مذهب الشيخ ان الرؤية يجوز ان ترى مطلقاً وحيث لم تر فلما منع وما لزم من
 التسلسل فجوابه ما سبق عن القاضي واجاب غيره بان الله تعالى يقطع تلك
 السلسلة متى شاء بان يخلق النوم وهو عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود
 لان السلسلة التي لزم انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة فلم
 يجيء النوم ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى لزم المحال وهو اجتماع
 موانع لا نهاية لها في الزمان النرد وانما يصح الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع على انه لو كانت السلسلة
 اللازمة هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غاية لزوم عدم انقطاع الموانع في
 المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . الثاني
 امتناع كون الرؤية مطلقاً مرئية وحجته ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود
 ان كان يسلم ان الوجود مصحح للرؤية الثالث استحالة ان يرى الانسان رؤية
 نفسه وتجويز ان يرى رؤية غيره وكأنه يرى قائل هذا عدم لزوم التسلسل في
 رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره اولا يدركه لما منع ثم يعدم الله
 ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة فتتعدم هي والموانع فينقطع
 التسلسل عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضاً لانه ان كان يجوز
 رؤية المانع فقد لزم من التسلسل عند عدم كون رؤية الغير حال وجودها مرئية
 ما لزم عند عدم كون رؤية نفسه مرئية له وان كان لا يجوز رؤية الموانع فذلك
 يقطع التسلسل في رؤية نفسه ورؤية غيره كما ذكرناه عن القاضي في تصحيح قول
 الشيخ الاشعري وبالجملة فالحق من هذه الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح
 للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم

(ص) اما عدم النهاية في متعلقاتها فلانها لو اخصت ببعض ما تصلح له
لاستحال ما علم جوازه وافتقر الى مخصص

(ش) هذا برهان على المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه
على المطلب الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض ادلته عليه وبيان ما
اشار اليه من الدليل ان نقول لو اخصت صفة من صفاته تعالى المتعلقة ببعض
ما تصلح له لانقلب الجائز مستحيلاً والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان
البعض الذي لم يتعلق به تلك الصفة مع صلاحية تعلقها به هي في صحة تعلقها
به مثل البعض الذي تعلق به فقصر الصفة في التعلق على غيره منع لما علمت
صحته وايضاً فتخصيص الصفات ببعض ما جاز ان يتعلق به يوجب افتقارها الى
مخصص مختار لاستواء الجميع بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق
البرهان على وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولجميع صفاته

(ص) لا يقال جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لانا نقول المانع ان
ضاد الصفة لزم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضاً فالتعلق بنفسه
يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما منع وجود الصفة لتعددتها بالنسبة
الينا بدليل صحة ذهولنا عن احد المعلومين مع بقاء الاخر لا تعلقها

(ش) هذا اعتراض على الملازمة وجوابه وتقرير الاعتراض ان يقال
لا نسلم ان اخصاص الصفة المتعلقة ببعض ما تصلح له يلزم منه استحالة ما علم
جوازه لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقها ببعض من ذاتها اذ الفرض
حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان يتعلق به فامتناع تعلقها به لا لموجب جمع
بين جواز التعلق واستحالاته اما اذا كان امتناع تعلقها بذلك البعض لا من ذاتها
بل للمانع لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لا خلافاً فيها حينئذ بالاضافة اذ الجواز

انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار الغير والاولى ان يقرر هذا
 الاعتراض بطريق الاستفسار وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز
 اللذين يلزم اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات بالاستحالة والجواز
 الذاتيين او ما هو اعم فان اردتم الاول منعنا الملازمة اذ الاستحالة هنا نقول انها
 ليست بذاتية بل من الغير وهو المانع وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة
 والجواز منعنا الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جائزاً بحسب ذاته
 وبين كونه ممتنعاً بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي لهب ونحوه جائز بالنظر
 الى ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في
 العقيدة عن هذا الاعتراض بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير
 لا بالذات لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معنى قائماً بالذات التي اوجب
 لها المنع لاستحالة ايجاب المعنى حكماً لما لم يقم به وحينئذ نقول هذا المانع اما ان
 يضاد الصفة المتعلقة ام لا فان ضاها لزم عدم الصفة اصلاً لاستحالة الجمع بين
 الضدين وقد سبق استحالة عدم مطلقاً في صفاته تعالى وان لم يضادها لم يكن له
 اثر فيبقى الصفة على عمومها وايضاً فالتعلق عمومياً او خصوصاً للصفة المتعلقة بنفسه
 لها ايضاً والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولزم تعقل الصفة المتعلقة بدون اصل التعلق
 وهو محال واذا كان التعلق مطلقاً نفسياً للصفة المتعلقة استحالة رفعه عمومياً او
 خصوصاً مع بقاء الصفة فمانعه اذن مانع من وجود الصفة لكن الصفة واجبة
 الوجود لا تقبل عدماً فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معني قولي وايضاً
 فالتعلق بنفسه يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقاء الصفة المتعلقة كما قرر
 المعارض بل لا يرتفع الامع ارتفاع الصفة لكن ارتفاع صفاته تعالى محال (وقوله)
 والمانع في جقنا انما منع وجود الصفة لتعدد افعالها عن سؤال مقدر

وتقريره ان يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسياً بحيث لا يمكن نفيه عموماً
او خصوصاً مع بقاء الصفة كما قررتم لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن
بعض ما تصلح له وانتالي باطل قطعاً بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما
لم يتعلق به مع امكان ان يتعلق به فكثير لا يأخذه الحصر وكذلك قدرتنا
وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلقت بالنزول اليسير مما تصلح له اجاب في العقيدة
بمنع الملازمة وذلك ان المنعدم في حقنا الصفة وتعلقها النفسي مع لا تعلقها النفسي
مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات مثلاً فقد انعدم في حقنا من آحاد العلوم
يقدره ومثار الغلط في كلام السائل توهمه ان علمنا مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة
يصلح ان يتعلق بمتعدد والذي عند اثبتنا ان الصفة المتعلقة بالنسبة اليها انما تصلح ان
تتعلق بتعلق واحد فقط فحيث تعدد المتعلق في حقنا فقد تعددت الصفة بحسبه
وقد استدلو على ذلك بأنه لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعلق بمعلومين فأكثراً لما صح
ان يذهل عن بعضها مع حضور الآخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما العلم
والذهول لكن ذهبنا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا بالضرورة فكل معلوم لنا اذن
فله علم يخصه والضمير في قوله لتعددتها يعود على الصفة وقولي لا تعلقها منصوب
بالعطف على مفعول منع (ص) واما دليل وحدتها فلا نهالو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم دخول ما لا نهاية له عدداً في الوجود وهو محال والا لم يكن لبعض
الاعداد ترجيح على بعض فتفتقر في تعيين بعضها الى تخصص وذلك يوجب
حدوثها وقد تبين وجوب قدمها هذا خلف فتعين اذن وجوب وحدتها
(ش) هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقريره
ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريباً على
تعلقها بما لا يتناهى لم يخل اما ان نتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها

لا تنتهي واما ان تخص بعدد متناه والتالي بتسميه محال فالتقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من التالي فلانه يؤدي الى وجود صفات لا نهاية لها عدداً وهو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتمييز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهي محال واما بطلان القسم الثاني وهو اختصاصها بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد المنتهي بدلاً عن غيره مخصصاً مختاراً وذلك يستلزم حدوثها وايضاً يلزم توزيع ما لا يتناهي من المتعلقات على ما يتناهي من الصفات وهو محال ضرورة

(ص) فان قلت مثلاً العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقة وكذا غيره فلو قام العلم مثلاً في حقه تعالى مقام علوم لجاز ان يقوم في حقه تعالى مقام القدرة والارادة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم قلنا الفرق ان التغاير في العلوم الحادثة لاجل التغاير في المتعلق مع الاتحاد في النوع حيث فرضت الوحدة في العلم مثلاً زال التغاير اما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايرة في حقائقها جنساً فلو قام بعضها مقام بعض لزم قبل قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسئلة سواد حلالة

(ش) هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة ونقيرها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب تعدد متعلقاته فلو اتحد العلم التقديم مثلاً لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة اليها والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرها بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لجميعها في الشاهد فان لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة للغائب وجب ان لا يعتمد

عليه بالنسبة اليه في سائرهما بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد
لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين
اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافها
في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعددت آحاد
العلم الشخصية فحيث فرض علم واحد بالشخص يعم جميع المتعلقات زال ذلك
الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد آحاد العلم بحسب تعدد آحاد المعلوم وقد
زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع
جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في
النوع كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه يوجب
قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع مضادات في شئ واحد كما تقدم
في وجه امتناع ان يكون الشئ الواحد سواد حلاوة وهذا الجواب حسن لكنه
يعكر عليه ادعاء أئمة السنة رضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع
فان نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة الطلب
فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار والوعد والوعيد يرجع
جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام كلها الى الخبر والطلب وانتصر بعض
المشيوخ لمذهب الشيخ والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جاز
رد الاقسام الى القسمين جاز في العقل ان يكون قسم آخر نسبته الى القسمين
في الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين فليل له وكذا الخصم يدعي انه
لم تنحصر ايضا اقسام المعاني فيما ذكر منها فيجوز في العقل ان يكون ثم معنى نسبته
الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى سائر العلوم . فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان
لا يضاد قيل وذلك لازم ايضا هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده فلو

كان معنى واحد خبراً طلباً لضاد ولم يضاد وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولاجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم الى التعدد في الكلام هرباً من لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد والثناء والتكليف قديم عنده ونقل ايضاً عنه قدم الكلام فقط وان هذه السبع من صفات الافعال انما اثبتت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام ازلاً بدون واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود الجنس خارجاً في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضاً فالاستخبار والوعد والوعيد آيلة الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان الاستخبار اما ان يكون من الله تعالى تقريراً فهو خبر والاستفهام على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان اريد به طلب الاخبار رجوع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف الخبرات لا يغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين عن الرد الاول بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمى امراً ولا نهياً الا عند وجود المأمور والمنهي لا ان الكلام لا يتعلق بهما الا عند وجودهما فانه اجل من ان يعتقد مثل هذا والتزم الاستاذ ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الخبر لينتظم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم التترك واورد عليه ان خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع الخبر عنه على ما هو به فاذا اخبر الله تعالى عن تحتم شيء فلا بد وان تكون صفة التحتم ثابتة له قبل الاخبار فتحتمه ان كان بنفس هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال ابن التلمساني ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الانشاء فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معها كقولك طأقت واعتقت

ووكلت وما اشبه ذلك واعترض ايضاً على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي
الندب والكراهة وليس فيهما تحتم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام
الفخر الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها الى الخبر الا انه
رد الامر والنهي الى الاخبار بجلول العقاب ورد عليه بان العفو من الله تعالى
مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل على المعتزلة حد
الواجب بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون الوعد والوعيد
لتحقق الامر وخالفه الامام الغزالي وما صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد
اهل السنة فان الثواب من الله عندهم مجرد فضل والعقاب مجرد عدل وتعلقهما
بالامر والنهي باخبار الله تعالى لا انهما لازمان لهما عقلاً واعلم ان مسألة الوحدة
في الصفات لتعاقبها ابجاث قوية واشكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها الا
ان يوفق الله تعالى وقد تركنا التعرض لكثير منها خشية السآمة وفيما ذكرناه
من ذلك كفاية وبالجملة فباحث الصفات المعنوية والمعاني متسعة جداً وهي
من مزال الاقدام الا ان يثبت الله سبحانه فنسأله جل وعلا ان يعرفنا به ولا
يفتنا في ديننا بفضل

(ص) • (فصل)

(ش) • هذا فصل الوجدانية وينبغي ان يقدم قبل الشروع في شرح مسائله
مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين
البيضاوي في طوابعه هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلاً وللواحد الاضافي
وهو ما ينقسم لكن لا الى امور مستوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء
المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوها فانها غير مستوية في الماهية ويخرج من

التعريف ما انقسم الى امور متساويات في الماهية كجماعة نقط من غسل او ماء
او نحوهما وقال الامام في الارشاد الواحد في اصطلاح الاصوليين هو الشيء
الذي لا ينقسم فقوله في اصطلاح الاصوليين احتراز به من اصطلاح الفلاسفة
فانه يطلق عندهم على امور تعرف مما يأتي بعد في التقسيم وقوله هو الشيء
احتراز من المعدوم لانه ليس بشيء عند اهل السنة وقوله الذي لا ينقسم
احتراز من المنقسم كالجسم فانه يقبل القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح
الاصوليين وان كان يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الفلاسفة ولو قال الواحد
هو الشيء لكان سديدا فان كل منقسم عندنا شيان لا شيء الا ان قوله الذي
لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجاوز وقد اختلف في الوحدة ف قيل هي صفة
سلبية فهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة
نسبية والتحقيق الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد
بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل والواحد بالعرض ثم
الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد
بالتركيب والواحد بالارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد
بالموضوع فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان يكون بحيث
لا ينقسم بوجه من الوجوه اولا والاول الواحد الحقيقي واثاني اما ان يكون
بحيث يمتنع حمله على كثيرين كزيد فهو الواحد بالشخص او يكون بحيث لا يمتنع
حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثيرا من وجه ويجب تغاير
الوجهين لتنافيهما واذا كان كذلك فجهة الواحد اما ان تكون نفس الماهية
لمعروض الكثرة او جزءا منها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعبر حقيقتين فاكثر

وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض قسمان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد كاتحاد القطن والثلج في حمل البياض عليهما ويسمى الواحد بالمحمول او تكون جهة الاتحاد موضوعة له كاتحاد الضاحك والكاتب في وضع الانسان لهما اي يحملان عليه ويسمى الواحد بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما ان تكون الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة بالاسم والحد وهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فانه يقبلها بواسطة المقدار او تكون الاقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة وهو الواحد بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظيره له تعالى في الالوهية وحاصله نفي الكمية المتصلة والكمية المنفصلة وفي معنى نفي نظيره تعالى في الالوهية نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا مؤثر في جميعها سواء فهو الواحد في ذاته اي غير مؤلف من جزأين فاكثر والواحد في صفاته فلا مثل له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك له فيها ولا ضد ولا وزير وايست الوحدة الثابتة لذاته تعالى بمعنى تهاويه في الدقة والصفى الى حد لا ينقسم والا لزم ان يكون جوهر فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني لا تقبل الانقسام والا لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه بل محتاجا الى محل يقوم به وقد سبق استحالة ذلك في حقه تعالى وبالجمل فالتطوع به بشهادة البرهين العقلية والقواطع السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المحل والمؤثر لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفة الجلال والجمال ليس بصفة من

الصفات ولاجر ما تجري عليه الحوادث والتغيرات ولا تمر عليه الازمنة ولا
يتخصص بالجهات لا يقبل اجتماعاً ولا افتراقاً ولا صفراً ولا كبراً لا مثيل له ولا
نظير له ولا ضد ولا وزير كل الممكنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في
الازل وفيما لا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدت به البراهين المنتهية
الى ضروريات العقول وطابق فيها المعقول المنقول ثم عجزت العقول بعد عن
الادراك وانقطع تشوفها للخوض فيما خرج عن دائرة التوهات والتخيالات
وقصاري امرها انها صارت من اجل اللحمة التي لحظت والرمزة التي بها غابت
عن العوالم كلها وفيها تاهت وبها ولدت لتطير من وراء حجب الكبرياء واردة
العز شوقاً الى ما لا يكيف من جميل اللقاء وتنتسم من مواهب الزيادة لكشف
الغطاء ما تروح به على القلب المحترق الاحشاء وربما عظم الشوق بلطف نسيم
المزيد فشطحت الذوات شطحاً طارت به الروح عن سجن الجسد واتصت بما
لا نهاية لزيادة نعميه على طول الابد . وللولي القطب الجامع ابي مدين رضي
الله عنه في هذا المعنى

فقل للذي ينهي عن الوجد اهله اذا اهتزت الاربواح شوقاً الى اللقاء
اما تظن الطير المخصص يافتي فمدحج بالفريد ما بفؤاده
برقص في الاقناص شوقاً الى اللقاء كذلك ارواح المحبين يافتي
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة فياحادي العشاق قم واحد قائماً
اذا لم تذق معنا شراب الهوى دعنا ترقصت الاشباح يا جاهل المعنى
اذا ذكر الاوطان حن الى المغنى فتضطرب الاعضاء بالحس والمعنى
فتهتز ارباب العقول اذا غني تهزها الاشواق للعالم الاسنى
فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى وزمن لنا بهم الحبيب وروحنا

وصن مرنا في سكرنا عن حسودنا وان انكرت عينك شيئا فسامحنا
فانا اذا طبننا وطابت عقولنا وخامرنا خمر القوام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا
اللهم اني اسألك نعيما لا ينفد وقرة عيني لا تنقطع واسألك لذة العيش بعد
الموت والنظر الى وجهك الكريم والشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة
مضلة اللهم زيننا في الدنيا والآخرة بزيينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعه لاحد قبلتنا في الآخرة يا ارحم
الراحمين

(ص). ثم نقول يجب لهذا الصانع ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثان
لزم عجزهما او عجز احدهما عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب مع استحالة ما علم امكانه لكل واحد باعتبار الانفراد وتفي وجوب الوجود
لكل واحد منهما بالاستغناء بكل منهما عن كل منهما فان لم يجب اتفاقهما بل
جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول

(ش) اعلم ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب . الاول
اقامة البرهان على وحدة الذات بمعنى نفى تركيبها وعدم انقسامها الثاني نفى نظير
له تعالى او قسم في الالهية وفي معناه انفراده تعالى بايجاد جميع الكائنات
ذواتا كانت او افعالا وعدم اسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات الثالث
وحده تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد له فيها
اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تنزهه تعالى عن الجريمة
والتركيب فانظره هنالك واما برهان المطلب الثاني فهو الذي نتعرض له هنا
فنقول الدليل على نفى شريك له تعالى في الوهيته انه لو كان معه اله آخر لم يخل

اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد او يتفقا والتالي بقسميه محال فالمقدم
 مثله اما الملازمة فدلالتها ما سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته
 وسائر صفاته المتعلقة فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته
 بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه او التباين اما
 بطلان التالي فيبطلان طرفيه وهما الاختلاف والاتفاق فوجه بطلان الطرف
 الاول وهو الاختلاف ان تقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود
 الجسم ويريد الآخر عدمه او يريد احدهما حركته والاخر تسكينه لازم عجزها
 مما او عجز احدهما مع زيادة مستحيلات سنذكرها وذلك لان نفوذ ارادتهما
 مما مستحيل لما يؤدي اليه من اجتماع التقيضين او ما في حكمهما فيكون الجوهر
 في الزمان الواحد موجودا معدوما او متحركا ساكنا وذلك لا يعقل فاذن لا بد
 من تعطيل النفوذ لاحد الارادتين او لكليهما فان تعطلتا مما لازم عجز الالهين
 بتعذر الفعل من كل واحد منهما ويلزم ايضا عليه خلو المحل عن التقيضين وايضا
 فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الآخر وقدرته
 فاذا لم تنفذ الارادتان لازم وجود الفعل بهما وعدم وجوده بهما ان ثبت المانع
 او حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات
 كلها تلزم على تقدير تعطيل الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة هي
 المتعلقة بمستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم عموم تعلق ارادة الاله
 وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل واذا استحال لم يمكن ان يكون احد الالهين
 اقدر من الآخر ثانيها انه يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الها والعجز
 على الاله محال كما سياتي ثالثها انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت ارادته ايضا
 لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للآخر رابعها الترجيح لاحد المثلين على

مثله بصفة من غير مرجح فان فرض المرجح لزم حدوثهما ونقلنا الكلام الى الثالث
ولزم التسلسل واما بطلان الطريف الثاني من التالي وهو الاتفاق فمن اوجه
وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجبا او جائزا فيلزم من الاتفاق الواجب ان
يكون كل واحد منهما مقهورا غير مختار ان كان كل واحد منهما لا يقدر على
مخالفة الآخر وان كان احدهما يقدر عليها دون الآخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها
ونفي كونه مختارا لان المختار هو الذي يتأق منه الفعل وانترك فاذا كان اتفاقهما
مبعا او احدهما واجبا لم يتأت من المجبور منهما ترك ما اختاره الآخر كيف
وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضا يلزم من قهر احدهما قهر الآخر لانه مثله
ويلزم الافتقار الى المرجح في تخصيص احد المثلين بما ثبت لمثله ويلزم ايضا في
الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه
منفردا ممكن ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لانه له لاجزءه فاذا
فرضنا تماق ارادة احدهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن من
الآخر مستحيلا وذلك قلب للحقائق وايضا كون المانع له تماق ارادة الآخر
يضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المنع لمن لم يقم به وذلك كله مستحيل ويلزم
ايضا في الاتفاق الواجب عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما لان وجوب
الوجود انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه لئلا يلزم التسلسل
او الدور عند تقدير جواز وجوده فاذا قدر ان ثم الهين لم ينفرد احدهما عن
الآخر بشيء بل هما متفقان ابدان لزم عدم توقف الحوادث على خصوص كل
واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما اذ على تقدير عدمه
تستغنى الحوادث عنه بصاحبه والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معنى قولي في
المقيدة للاستغناء بكل منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما على

الخصوص فان قلت يكون وجوب الوجود متحققاً لاحدهما لا بعينه قلت فيثبت
جواز الوجود لاحدهما لا بعينه ومماثلها يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز
فان قلت نمنع ان الفعل يستغنى باحدهما عن الآخر بل لا يوجد الا بهما
فوجودهما معاً واجب قلت فيلزم ان يكون كل واحد منهما جزء الاله لا الماهية
فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم وجزء القدرة وجزء الارادة الى غير ذلك
مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزأين متصلين محالاً فما بالك
بتركيبه من جزأين منفصلين ويلزم ايضاً من وجوب استغناء الحوادث بكل
منهما عن الآخر ان تكون الحوادث محتاجة لكل واحد منهما غنية عن كل
واحد منهما وهو جمع بين متنافيين وهذا اللازم أقوى من الذي قبله لان
السابق قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كنا نحن قد
قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا (وقوله) فان لم يجب
اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد الاول هذا هو النوع الثاني
من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز فذكر في وجه بطلانه انه يلزم فيه ما يلزم
في الاختلاف من عجزهما أو عجز أحدهما يعني مع مسائل الاستحالات التي قدمنا
ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق جائزاً كان الاختلاف
جائزاً لان جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر لكن التالي باطل لما تقدم
من استحالة الاختلاف من أوجه فالمقدم وهو كون الاتفاق جائزاً محال وبعبارة
أخرى ان نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم
قبولهما العجز لان الاختلاف ملزوم للعجز فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة
ان القابل للزوم الشيء قابل للالزامه فينتج اذن كل ما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز
وهذا التقدير انسب للفظ المعقيدة

(ص) . ويلزم أيضاً في الاتفاق مطلقاً العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتألمان فيه فيلزم عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على الاله محال لانه يضاد القدرة فان كان قديماً لزم استحالة عدمه فيجب ان لا يقدر هذا الاله على شيء دائماً وان كان حادثاً ففضده وهو القدرة قديمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضاً فيستحيل اتصاف الاله بصفة حادثة

(ش) . يعني انه يلزم في الاتفاق مطلقاً أي سواء قدر واجبا أو جائزاً من التامع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف وذلك لانهما قد تنوجه ارادتهما الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تنفذ فيه الا ارادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للارادة الاخرى والقدرة الاخرى واذا كان كذلك فمن لم تنفذ فيه ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان فرض انه لم تنفذ فيه الارادتان لزم عجز الالهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز على الاله وحاصله ان الاله لو اتصف بالعجز لكان ذلك العجز اما قديماً او حادثاً ضرورة ان كل موجود منقسم في القسمين لكن كونه قديماً محال لانه يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادراً وذلك لانه ان اتصف بها مع العجز لزم اجتماع الضدين وان اتصف بها بعد عدم العجز لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك ايضاً كون العجز حادثاً محال لانه اذا كان حادثاً فضده وهو القدرة قديمة فان اتصف بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الضدين والا لزم عدم التقديم كما سبق وايضاً اتصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من وجوب القدم لجميع صفات ذاته واستحالة ان يتصف بصفة حادثة وايضاً يستحيل ان يتصف الاله بالعجز مطلقاً لانه في حق كل حي نقص واتصاف الاله بالتقائص محال عقلاً ونقلاً واستدل امام الحرمين وغيره على استحالة اتصاف

الاله بالعجز بانه لو كان عاجزاً لكان عاجزاً بعجز قديم يعني لاستحالة اتصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي معجوزاً عنه والمعجوز عنه لا يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فلا عجز في الازل لا يقال ما ذكرتموه لازم عليكم في اثبات قدرة أو قارية أزلاً فان اثبات القدرة يستدعي مقدوراً والمقدور لا يكون الا ممكناً ولا ممكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قارية في الازل لانا نقول معنى القدرة صفة يتأتى بها ايقاع الفعل ولا يلزم من الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل تاتي ان يفعل بها حيث يمكن الفعل والفعل أزلاً محال فثبت ان القدرة الازلية متعاقبة بصحة الفعل فيما لا يزال واما المعجز فمعناه تعذر ما يحاول ايجاده فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لان يعجز لا يكون عاجزاً في الحال بل قادراً فالمعجز اذن لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية

(ص) . فان قلت فلم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون أحدهما قادراً على احد القسمين والاخر على الآخر فلا يلزم التمايز فالجواب انه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدورات الاله ومراداته فيستحيل هذا الفرض الذي ذكر في السؤال وأيضاً فالقسمان ان كانا معاً في الجواهر لزم من تعاقب القدرة ببعضها تعلقها بالجميع للتماثل فيلزم التمايز وان كان احد القسمين الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ القدرة على ايجاد الجواهر لا تمقل بدون القدرة على اعراضها وكذلك العكس للتلازم الذي بينهما ثم ذلك لا يدفع التمايز أيضاً عند ما يريد احدهما ان يوجد الجواهر والاخر لا يريد ان يوجد عرضه

(ش) . هذا السؤال اراد على الملازمة التي ذكرناها أولاً وهي قولنا في العقيدة اذ لو كان معه ثان لزم عجزها الخ ووجه اليراد أن يقال لانسلم انه يلزم من وجوده ثان عجزها أو عجز احدهما لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تتعلق

ارادة كل واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره ولم لا يجوز ان يكون احدهما
قسماً للآخر بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين كل واحد يفرد بقسم فلا تراحم
بينهما ولا تمناع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما اجاب في العقيدة بوجهين الاول
ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته فاذا يجب
تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني ان احد
النوعين الذي تعلق به ارادة احدهما وقدرته ان كان مماثلاً للنوع الآخر الذي
هو مقدور الاله الثاني ومراده كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم عموم
قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين ضرورة ان القادر على أحد المثلين قادر على
مثله وان كان مخالفاً له كأن يكون احدهما جواهر والاخر اعراضاً فهو محال من
وجهين احدهما ان الجوهر والعرض لما لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر استحالة
تصور القدرة على احدهما بدون الآخر ثانيهما ان التمانع لا ينتفي بذلك على تقدير
تسليمه لانه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والاخر يريد عدم العرض
وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما او عجز احدهما قلت ويصح أن
يجاب ايضاً من هذا الايراد بأن اختصاص أحد الالهين بنوع دون نظيره يلزم
فيه التخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولي من
اختصاص الآخر به فان فرض ثم مخصص لما بما اختص به لزم حدوثهما فان
قلت امل ذلك التخصيص باختيارها قلت لو كان باختيارها لتأتى منهما تركه بان
يتصرف كل واحد منهما في مقدور الآخر ومراده لكن التالي باطل لما يلزم عليه
من التمانع فالمقدم وهو كون التخصيص باختيارها باطل فتعين اذا ان يكون
التخصيص اما من الغير فيلزم حدوثهما اولاً فيلزم التخصيص من غير مخصص وكلا
الامرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه جل وعلا قسم عرفت بطلان

ما ذهب اليه الثنوية القائلون بالهين اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
 وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا انا وجدنا في الموجودات الممكنات خيرا ونظاما
 وفسادا واختلافا ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد
 فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا
 فاعل الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر ليس من فعل الله
 تعالى قال ابن التماساني اجاب المتكلمين بأن الافعال تنسب الى الله تعالى من
 حيث تجددتها وافقارها الى انخصص وذلك لا يختلف بكونها خيرا ام شرا فانها
 امران اضافيان ليسا من صفات نفس الافعال فان قتل الشخص المعين شئ
 واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان
 الحسن والقبيح يرجعان الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلاه ومعنى
 القبيح هو المقول فيه لا تفعله وذلك لا يتحقق الا بالنسبة الى العباد فالافعال
 كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة اذ معنى الحسن ما لفاعله ان يفعله وما ورد الثناء
 على فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان له تعالى ان يفعل كل
 ممكن وهو المثني عليه بكل كمال واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بل لازم
 فان اسماء الله توقيفية وله الامناء الحسنى والصفات العلا فيقال يا خالق كل
 شئ ولا يقال يا خالق القردة والخنازير

(ص) . ويصح اثبات هذا العقيد وهو الوحدانية بالدليل السمعي ومنعه
 بعض المحققين وهو رأي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل
 السمعي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه والله اعلم
 (ش) اعلم ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستدلال
 عليه الا بالدليل العقلي القطعي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزة عليه وذلك

كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وحياته وارادته اذ لو استدل بالسمعي
 على هذه الامور لاقم الدور الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالسمعي وهو
 كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان
 والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤيته تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان
 غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا طريق له الا
 السمع الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالآخرين اعني السمع والعقل بحيث
 يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت
 المعجزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وكجواز تلك الامور التي
 اخبر الشرع بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوجدانية فقل هي من هذا القسم
 الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد
 منهما على الافراد يخرج من وصف التقليد وقيل بل هي من القسم الاول الذي
 لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد
 الى العقل وحده في عقد الوجدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع
 وحده فقل نعم وقيل لا والاول راي الامامين امام الحرمين والامام الفخر والثاني
 رأي بعض المحققين واليه دل شرف الدين بن التماساني وهو الذي اختلفت في
 هذه المقيدة لما سذكروه قال في المعالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على
 العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكن اثبات الوجدانية بالدلائل السمعية واذا
 ثبت هذا فنقول ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد فوجب ان يكون
 التوحيد حقا قال بن التماساني يعني بالتوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار
 بها (وقوله) الكتب الالهية يعني الكتب المنزلة التي جاءت بها الرسل ولا شك
 في اشتغالها على ذلك قال الله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا

من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم العالمين
 بذلك الموثوق بتعلمهم وقال وما أرسلنا من قبلك من رسول الا يوحي اليه انه
 لا اله الا أنا فاعبدون فلاخبار من الرسل باثبات الوجدانية لله تعالى ثابت
 جزماً والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية وقد احتج على
 ذلك يعني الفخر بأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بذلك وتقريره أن
 يقال اذا حدث حادث ما واستحال وجوده بدون استناده الى واجب بذاته حي
 بذاته عالم قادر مرید فقد أثبت وجوده فاذا اظهر الرسول مهجزة على انه رسول
 واثبت صدقه بتصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا أخبر بأنه لا اله غيره ولا خالق
 سواء فقد ثبتت الوجدانية وهذه المقالة تنقل عن أبي هاشم ويرد عليها أننا
 لانسلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه أن القائل بانه رسول
 اذا ادعى الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل وجود الخارق مالم يتحقق
 أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتعديده
 وسؤاله نازلاً منزلة قوله صدقت فان لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم انه
 فعله ولا يتم ذلك الا بعد اثبات أن هذا الخارق كاحياء الموتي مثلاً لا يفعله
 غير الله تعالى عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوجدانية نعم أي القرآن
 مرشدة الى وجه الاستدلال العقلي على الوجدانية كقوله لو كان فيهما آلهة الا
 الله لفسد تاو قال تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلی بعضهم على بعض فالآية
 الاولى كاشفة لوجه الاستدلال على ابطال المين عامي القدرة والارادة والعلم
 وسائر الصفات لما يقضي اليه من الفساد والتامع المانع من وقوع الممكنات والآية
 الاخرى مرشدة الى ابطال قول من يدعى فاعلين يقدر كل واحد منهما على غير
 ما يقدر عليه الآخر كما قال الثنوية بتميز فاعل الخير عن فاعل الشر فان كل

واحد منهما يذهب بما خلق ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر الاستغناء عنه بما يفعله الآخر فيكون عالياً عليه بذلك والاله يعلم ولا يعلم عليه قيل ولا يعرف أحد من العقلاء يثبت فاعلين على النعت الاول بل كل من أثبت فاعلاً غير الله عز وجل لم يثبت له عموم تأثير انتهى كلام ابن التلمساني فأنت ترى كيف مال الى عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوجدانية بما اورده من الحجة على ذلك والى قريب منها اشترت في العقيدة بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها الخ يعني أن ثبوت الصانع على سبيل التعيين بفعل من الافعال لا يتحقق بدون الوجدانية اذ على تقدير عدمها لا يدري في كل فعل من فعله ومن جملة ذلك الخارق الذي ظهر على أيدي الرسل فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة الوجدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول ليصدق به فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولاً فكيف يعرف من هو رسوله وقد عرفت أن الرسول لم يعرف الا من قبل مرسله المعلوم بخلاف افعال على صفة مخصوصة تدل على ذلك فاذا كان المرسل مجهولاً انما يعرف من قبل الرسول لزوم الدور ضرورة وقد اعترض بعض المعاصرين في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه المسألة التي اعتمدها شرف الدين بن التلمساني وأشرنا اليه في عقيدتنا بما نصه بعد ايراد حكاية شرف الدين قد يقال في جوابه ان دلالة الخارق على صدق من نحدي به عقلية على أحد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف المدلول عنها والا انقلب الدليل شبهة أو نقول سلمنا توقفه على ثبوت الوجدانية لكن لم لا يكون ظهور الخارق دليلاً على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معاً فالدور اللازم غير ممتنع لانه دور معية والبرهان انما قلنا في دور التقدم انتهى قلت ولا يخفى ضعف جوابيه معاً في غاية اما الاول وهو التمسك بقول الاستاذ

في أن دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك الا لو لم يكن الخارق فعلا لله تعالى
 ركنا من الدليل أما اذا كان ركنا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية لم
 يصح ما ذكر وظاهره انه ركن على كل قول في وجه دلالة المعجزة اذ معنى كون
 دلالتها عقلية عند من قال به أن خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديد
 مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما
 يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة
 هكذا قرره الائمة رضي الله عنهم على ما يأتي فيه من البحث في موضعه ان شاء
 الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق الله تعالى للفعل جزءا من الدليل وذلك
 لا يتم الا بمعرفة الوجدانية له جل وعلا ونفي أن يكون له شريك في ملكه وهو
 ظاهر لانه لو جوز أن ثم من يشاركه تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق كون
 الخارق فعلا لله تعالى حتى يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق نبيه ولهذا قال الامام
 الفخر في المعالم ان المنكرين للنبوّة طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها
 قالوا لم قلتم ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وخالقه فانظر الى الطعن بهذا
 الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعل لله تعالى عز وجل ركن في
 دلالة المعجزة واثباته متوقف على معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة النبوّة
 على الوجدانية ضرورة توقفها على دلالة المعجزة المتوقفة عليها وقد صرح المقترح
 في شرح الارشاد بان كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه
 قال في فصل النبوّة وما اتى احد من منكري النبوّة في حجب دلالة المعجزة الا
 من وجه الجمل بأركانها فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد
 يعتقد انه ليس خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالحيل والغوص في العلوم
 فاما من سلك هذا المسلك الحق وعرف ان الذي وقع به التحدي فعل الله تعالى

وهو عالم بدعوى المتحدي وانه لا يتوصل اليه بالحيل وانه خارق للعادة فعليه الله تعالى على وفق دعوى النبي اجابة له لم يسترب في حصول العلم ولا يخصص ذلك بصورة ولا يفتقر في دلالة الى مثال يضرب في الشاهد انتهى وبالجمل فمشار الغلط في جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل على الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني ففسد من اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل على ثبوت الوجدانية غير صحيح بل الذي يدل على التامع المزموم لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التامع لازم لتعدد الالهة وعجز الالهين لازم للتامع اذ عجز احدهما يوجب عجز الاخر لتماثلها ثم يلزم عجز الاله عدم وقوع هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر على الفعل وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذن كما تعدد الاله لزم ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث لكن التالي باطل بمشاهدة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد الاله باطل فالخارق على هذا انما يستدل به على احدى مقدمة الوجدانية وهي الاستثنائية لانه دليل على الوجدانية مستقل الثاني موافقته على ان دليل الوجدانية والصدق معا الخارق تسليم منه ان دليل الوجدانية عقلي اذ ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فصار في هذا الجواب نظير من اعتقد انه يبيث شيئا وهو في الحقيقة يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معا ان اراد انه يدل عليهما من وجه واحد فلا يخفى فساداه ويلزم منه ان كل من فهم وجه دلالة المعجزة على النبوة فهم منه ثبوت الوجدانية وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه بطلت المعية التي ذكرت لانها حينئذ نظيران وقد نقرر ان كل نظير ين فيها ضدان لا يجتمعان فالدور اللازم هنا اذن لا يكون

الا دور تقدم لا دور معية كما اعتقد الرابع أن دور المعية الذي اعتقده فيما بين
الصدق وثبوت الوجدانية لا يدفع على تقدير تسليمه دور التقدم اللازم في الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع بل هو يحققه وذلك ان ثبوت الوجدانية اذا كان
لا يتأخر عن معرفه صدق النبي للدور المعى الذي بينهما على ما ذكر وجب ان
يتقدم على ما يتقدم عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع المتقدم
على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوجدانية كذلك متقدماً على دليل السمع
بحيث لا يثبت الاستدلال بدليل سمعي الا بعد معرفة الوجدانية ضرورة ان
الاستدلال بالدليل السمعي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوجدانية وقف
معية فلو استدلل على ثبوت الوجدانية بدليل السمع لكانت الوجدانية متوقفة على
الدليل متأخرة عنه ضرورة تأخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضاً
متوقف عليها متأخر ضرورة تأخره عن دليله الذي لا يحصل الا مع معرفة الوجدانية
وهو الصدق لما سلمه المعارض من توقفه عليها وقف معية فقد لزم من الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور التقدم ضرورة وان سلم له
دور المعية فيما ذكر والله اعلم وبه التوفيق سبحانه

(ص) وبصح ان يستدل على الوجدانية بما تقدم في وحدة الصفات
فنقول يلزم من تعدد الاله وجود ما لا نهاية له عدداً ان تعدد بعدد الممكنات
والاحتياج الى مخصص ان وقف دون ذلك وكلاهما محال

(ش) هذا دليل آخر على الوجدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال
على وحدة الصفات وبيانه ان نقول لو تعدد الاله لم يخل اما ان يتعدد بتعدد
الممكنات اولا والملازمة ظاهرة والقسم الاول من قسمي التالي محال لما فيه من
وجود ما لا نهاية لعدده والقسم الثاني محال لما يستلزم من الجواز والحدوث لتلك

الآلهة لا افتقار وجودها على عددها المخصوص دون غيره من الاعداد المتساوية عقلاً بالنسبة اليها الى فاعل مختار والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون تعدد يفتقر الى مخصص بالوجود بدلاً عن غيره لانا نقول قام البرهان على ان الاله واجب الوجود ولا يتحقق الوجود دون ذات واحدة فوجبت الذات الواحدة لذلك اما الزائد فمستغني عنه فنسبة الاعداد فيه متساوية فلو جاز عدد منها لجاز غيره ولا يمكن وجود جميعها لعدم تناهيها وتخصيص جائز منها يفتقر الى فاعل مختار فان قلت ما المانع ان يقال يجوز تعدد الاله بعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ما لا نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق قضاء الله بأنه يوجد لا كل ما يفرضه العقل من الممكنات وان كان لا يوجد اصلاً قلت يلزم من قصر عدد الآلهة وقدرتهم وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها انقلاب الحقائق وهو عدد الممكنات التي لا توجد مستحيلة اذ لا يصح الحكم بامكان وجود مع الحكم باستحالة وجود صانعه على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له ايضاً اعني باعتبار عدم الانقطاع لا ان لجميعها في الوجود الاجتماع ولا شك ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلاً موجود شرعاً بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فيلزم اذا وجد لكل واحد منهما اله ان يدخل في الوجود من عدد الآلهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازم في الآلهة هو النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب قدم الاله فيستحيل ان يتأخر في هذا الفرض بعض الآلهة عن بعض وبالله التوفيق

(ص) وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التامع يستدل على انه جل وعلا

هو الموجد لأفعال العباد ولا تأثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة لها
 (ش) يعني ان الدليل على رد مذهب القدرية القائلين بان القدرة الحادثة
 للعباد هي المؤثرة في أفعالهم على وفق اختيارهم ولا تأثير للقدرة القديمة أصلاً في
 تلك الأفعال الاختيارية ولا جريان لها على وفق إرادته جل وعلا عما يقول
 الظالمون علواً كبيراً هو دليل التمايز السابق ووجهه ان اللازم في تعدد الآلهة
 ثبوت العجز للآله عند عدم نفوذ إرادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية
 فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وإرادته
 بذلك الفعل مع القطع بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام بها البرهان
 القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بوصف العموم لجميعها فصار اذن
 هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وإرادة العبد
 وإرادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته ثم
 زعمت القدرية عجوس هذه الأمة ان الذي نفذ واشرف في الفعل والحالة هذه انما
 هو اضعف القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد الفقير الحقير وإرادته
 وهل هذا القول انشيع الا قول باثبات الشريك له تعالى ووسم له بنقيصة العجز
 وغلبة الغير له واذا كان عجز الآله بتقدير نفوذ إرادته اله آخر يائله قاذحاً في الوهيته
 وموجباً لنقصه وعدم ذاته فكيف بهجزه لنفوذ قدرة عبده وإرادته ولا ينفعهم
 ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده قالوا
 لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بأن يسلب عبده القدرة عليه والارادة له
 ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتضى ونحوه لانا نقول عجز الآله وكونه مغلوباً على
 ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقاً وهذا الجواب منهم قد اقتضى انه تعالى لا يتمكن
 من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد وإرادته اما مع وجودها فان ذلك

الفعل الممكن يتعاضى عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته
 فما اشبه ضالهم هذا بمن يصف انساناً بقدرة عظيمة لا يغلبه معها قدرة أحد ولذلك
 الانسان عبيد ويقول ان ذلك السيد القوي في غاية لا يغلب واحداً من أولئك
 العبيد الا اذا احثال عليه بان يسلبه اسباب القدرة من الاكل ونحوه حتي لا تكون
 للعبد قدرة أصلاً اما اذا مكّنه من الاتصاف بقدرة وان كانت اضعف بكثير
 من قدرته وارادته لم يقدر ان يفعل معه فعلاً تتوجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته
 وصارت قدرة ذلك العبد وارادته يغلبان قدرة سيده الموصوف بغاية القوة هذا
 نظير ما تخيلوه من الجواب فنعوذ بالله من الخذلان وان تلعب بعقولنا التوهّمات
 والشيطان على ان جوابهم المذكور لا يستقيم على اصلهم الفاسد من وجوب
 مراعاة الصلاح والاصحح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد
 القدرة اني خلق له بعد ان كلفه بل يجب ان يمهده بما تيسر عليه الافعال واذا
 عرفت هذا عرفت ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب
 والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من ان الله تعالى هو الخالق
 بالاختيار لكل ممكن يبرز الى الوجود ذاتاً كان او قولاً لها او فعلاً لا يشاركه تعالى
 في ملكه جميع الممكنات شيء اي شيء كان وان التأثير ويجاد الممكنات خاصية
 من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره قال تعالى انا كل شيء خالقنا بقدر وقال
 والله خلقكم وما تعملون الى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام
 الحرمين من ان له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الافعال لكن لا على سبيل
 الاستقلال كما نقول التقديرية بل على اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب
 عنه لا يصح القول به ولا تقليده في ذلك ان صح عنه لفساده قطعاً وعدم جريه
 على السنة نقلاً وعقلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما ان يكون

من صفة نفسها ايجاد هذا الفعل الذي نتملق به أولاً فان كان الاول لزم عند
 تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو
 الله تعالى او غلبتها لقدرته تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله
 تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته وكلا الامرين محال ولا يدفع محذور
 ما لزم من العجز والغلبة في الثاني قوله ان تأثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لان
 التأثير اذا قدر انه صفة نفسية للقدره الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على
 شيء اصلاً وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدره الحادثة
 لزم ان تنفقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وننقل الكلام حيثئذ الى ذلك
 المعنى الذي اوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسية او لمعنى قام به ويلزم
 التسلسل وقيام المعنى بالمعنى وكذلك ايضاً لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي
 والاستاذ من ان القدره الحادثة تؤثر في اخص وصف الفعل لا في وجوده الا
 ان القاضي يقول ان اخص وصف الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول
 ان اخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشهرستاني مذهب القاضي وفريق
 بين وجهي الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل
 الله تعالى ايجاداً واختراعاً ويلزم من ذلك علمه بها من جميع وجوها وان لا يفعل
 في ذاته ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تضاف اليه من العبد من حيث
 خصوصها فيقال اوجدها واحدها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب الى العبد من
 حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة او غصباً او سرقة ولا تأثير لقدره
 العبد الا في ذلك الوجه ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله
 وكسبه وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب وان اتصل به
 امر فوقع على موافقته سمي طاعة وعبادة وان اتصل به نهى فوقع على خلافه سمي

معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجه الخطاب به فقليل
صل ولا تفصب ولا تسرق وهو المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم لا من
حيث انه موجود فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال قال وهذا اعدل من
قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء على حقائقها في العدم والفاعل لا يفعل فعلا فيها
غير الوجود عندهم وهي حال لا يختلف معقولها باختلاف الحقائق والتكليف لم
يتوجه بطلب تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها حسنت الافعال وقبحت
وعلى تلك الخصوصية ورد المدح والذم فما توجه به التكليف غير مقدور للعبد
عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان
ما صار اليه مطابقاً للقضايا العقلية والشرعية معاً قال شرف الله بن التلساني وما
ذكره وان كان فيه خروج عن تشييعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالحال
بتقدير ان لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه
حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون على هذا التقدير افعال يا من
لا فعل له وافعل ما انا فاعله الا انه ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة
سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بأولى من بعض وذلك
يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكناً او لا فان كان ممكناً
وجب اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكناً امتنع نسبته الى قدرة ما ففروا
عنه من الجبر لازم لهم لان تلك الحال لا يتصور انقص الى ايجادها على حيالها
فلا يأتي من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور
من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ اشد الزاماً
فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف يصح توجه القصد الى فعل ما ليس
له وجود في الخارج انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة الاول

قول الاشعري ومن تابعه وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة واجمع عليه سلف
الامة الى ان قدرة العبد لا تأثير لها البتة وانما هي مقارنة لمقدورها فقط والثاني
القول الذي حكى عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على اقدار
قدرها الباري تعالى والثالث قول القاضي ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصف
الفعل لا في وجوده الرابع مذهب الخيرية انه لا قدرة للعبد اصلاً وانما المخلوق
للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلاً ولا زيادة عليه اصلاً وساووا بين
المضطر كالمرتعش وبين المختار والخامس مذهب القدرية محسوس هذه الامة ان
القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال وهذه الاقوال كلها
باطلة ما عدا الاول واياه اعتمدت في هذه العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه
وانا اعجب من القول الذي نقل عن الامام كيف يصح ان من يقوله مع ما اكثر
في الارشاد وغيره من الادلة لتصحیح المذهب الحق وهو مذهب الاشعري ومبالمغة
في التكبر والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما وكذلك ما نقل عن القاضي
والاستاذ مع ما هما في تأليفهما مما يضاده وبالجملة فالذي اقطع به من غير تردد تنزه
هو لاء الائمة عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية لا ختام خصم
قويت منافرتة للحق فاحتملوا لسوقه الى الحق بتدرج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن
العالم ويجعل مذهباً له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد قال الشريف في شرح
الاسرار العقلية نحو هذا قال ما ينسب للقاضي والاستاذ يعني من كون القدرة
الحادثة تؤثر في الحال انما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم والا فحاشا
القاضي والاستاذ ان يعتقدوا أثراً لغير القدرة القديمة كيف وقد نقل الاجماع في
مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضاً اجماع
الامة على كفر من لم يقل بهموم صفات الباري تعالى قلت واذا قال هذا في

مقالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الى ما نقل عن امام الحرمين فكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من هو ادنى منه علماً وديناً بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بأقوال باطلة نسبت لائمة السنة والله أعلم هل صدرت منهم أم لا وعلى تقدير صدورهما فعلى اي وجه صدرت والله سبحانه وتعالى حسب من نقل مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه يتراخى في بيان فسادها او دفعها عما لا يليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق

(ص) وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطراب وحركة الاختيار

(ش) أما مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين ونص عليه كثير من أئمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتاً لها من حيث كونها قدرة بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض انعدامه عقب وجوده واستحالة بقاءه زمنين واذا ثبت استحالة بقاءها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدوراً بقدرة معدومة وذلك محال وتقرر ذلك انه اذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم كونه مقدوراً حال وجود العجز والعجز يستدعي معجوزاً عنه فيقع الشيء في حال وقوعه مقدوراً معجوزاً عنه وذلك محال قال المقترح وهذا عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم اذا لم يكن مأخوذاً من حيث استحالة بقاءها فالقدرة بالتحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه فاذا لم يكن من حكمها وجود لمقدور فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وتعدم ويوجد مثلها بالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة ويصح ان يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت فانفتحت تعلقها ويوجد مثلها وهذا كما لو علم انسان وجود زيد غداً وقت طلوع الفجر مثلاً بانباء

صديق ثم قدرنا تجديد علمه بوجوده في الوقت المعلوم الى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والاخر متأخر ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود المعلوم لكان مجهولاً بما قارنه وقد كان متعلقاً لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور ليس متعلقاً للقدرة السابقة في حال الوجود ولا يمنع من هذا تقدم وجودها لاسيما على قول من يرى انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور تعلقاً لا على وجه التأثير كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم فأني شيء يمنع من تعلق القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته وبين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به واذا صح ان اللون يتجدد أمثاله فالقدرة ايضاً تتجدد أمثالها الى حالة وجود المقدور فتأملوا ذلك يرحمكم الله اه (قوله) لما نجده من الفرق الضروري الخ هذا دليل على وجود القدرة الحادثة وان كانت لا تؤثر ردّاً على الجبرية القائلين بنفيها وان الموجود المقدور فقط اي دون القدرة لا انه دليل على مقارنة تلك القدرة للمقدور فان لم نتعرض في العقيدة لدليلها ودليلها ما قدمناه قبل وذكرنا ما للمقترح فيه من النظر والنفس اميل الى ما ذكره المقترح والله اعلم .

وتقرير الدليل الذي اشرنا اليه لاثبات القدرة الحادثة انا نفرض حركتين متحنتين في الجهة والحيز الا ان احدهما ضرورية والاخرى مكتسبة فلا شك انا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين وببطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين لثباتهما والى ذات المتحرك لان معقولها في الحالين واحدة فتعين ان ترجع التفرقة الى صفة زائدة في المتحرك ثم يبطل رجوعها الى حال لان الحال

لا تطراً بمجردا على الجواهر لان الحال لا يصح ان تعقل على حياها والا لزم ان
 تميز بحال أخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل ويطول رجوعها
 الى صحة البنية لانها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار وهي حال كون
 غيره محركا يده مع وجدان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة عرضاً ثم لا يخلو
 اما ان يكون مما يشترط في ثبوته الحياة اولا والثاني باطل لانه لا تعلق له بالحركة
 كالالوان والطعوم والروائح ولانه مشترك بين الحركتين والمشارك بين شيئين
 لا يفرق به بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في ثبوته الحياة ثم يطل كونه علماً
 او حياة او كلاماً لوجود الكل مع ثبوت الحركتين وفيها ويطول كونه ارادة
 لوجوب التفرقة بين الحركتين حال الذهول فتعين ان يكون عرضاً له نسبة وتعلق
 ما بالحركة وهو الذي سميناه قدرة وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات
 المؤثرة ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة وتعبيرنا في اصل العقيدة
 بحركة الاختيار معناه الحركة التي من شأنها ان يتعاقب بها الاختيار والا فالفعل
 المكتسب قد يقع بغير اعتبار وذلك حيث وقع مع الذهول او الغفلة ومع ذلك
 يحصل التفرقة بينه وبين حركة الاضطرار ولهذا لو عبرنا في الحركة الثانية
 بحركة الاكتساب بدلا عن حركة الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة
 هي عبارة امام الحرمين في الارشاد وانتقدها عليه المقترح بما اشرنا اليه وجوابه
 ان المراد ما فتونا به قبل وايضاً فالرد على الجبرية حاصل بكل تفسير فانهم
 ادعوا عدم الفرق بين الافعال عموماً فيناقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصاً
 لان الكلية السالبة يناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم

(ص) وعن تعلق هذه القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من
 غير تأثير عبر اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي

وامارة على الثواب والعقاب فبطل اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من حمد الضرورة وابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد يخترع افعاله على وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له لما علمت من دليل الوجدانية واستحالة شريك مع الله تعالى أيا كان X

(ش) هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة رضي الله عنهم وهو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية وكثيراً ما يتوهم من لا علم عنده ان معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيراً ما وهذا التأثير الذي يفسر به الجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر في الفعل كما يحكي عن القاضي والاستاذ فقد تقدم فساد هذا القول وعدم جريانه على السنة وتقدم انكار الشريف شارح الاسرار العقلية صدور هذا عن القاضي والاستاذ وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور لكن بمشيئة الله تعالى لا على الاستقلال كما يحكي عن امام الحرمين في آخر امره فقد تقدم ايضاً فساد هذا القول وتشعبه من مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانظن بالامام رضي الله عنه انه لا يرضى بمثل هذا القول وعلى تقدير ان يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله فزلة العالم لا يجوز ان يقلد فيها في الفروع فكيف بالمقائيد اصول الدين وان اراد ان القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد ومملكه ان يفعل المقدور بها كيف شاء على سبيل الاستقلال فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد اهل السنة بالكسب ما اشترت اليه في اصل العقيدة فقولي وعن تعلق يتعلق بعبر وانما قدمنا هذا المجرور عن عامله لافادة الحصر اي لا معنى للكسب الا هذا لا ان معناه ان للقدرة الحادثة تأثيراً ما كما يعتقده الجهلة الضالون في معنى الكسب الذي هو مذهب

اهل السنة وقولي وهو متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو وجود المقدور مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع فيما كلف به لان وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة كحركة الارتعاش مثلاً قد تفضل سبحانه باسقاط التكليف به نفيًا واثباتًا ولو عكس سبحانه وتعالى التكليف او كلف بالجميع لكان حسنًا اذ لا تأثير لقدرة المكلف في الجميع وانما تلك الافعال المخلوقة لله سبحانه وتعالى نصيبها الشرع عند اقتوائها باعراض حادثة كالقدرة والارادة امارة على الثواب والعقاب فبالوجه الذي صح جعل بعض افعاله سبحانه عند اقترائه بفعل له آخر امارة على ما شاء من ثواب او عقاب او غيرها صح جعله مجرداً عن غيره او جعل غيره في مكانه امارة على ذلك لان الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية (قوله) فبطل اذن مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من دليلى اثبات القدرة الحادثة وابطال تأثيرها في مقدورها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال فقله لما فيه من جحد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في الفرق بين حركة الاضطرار والاكتساب وقوله وابطال مخفوض بالعطف على جحد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية الا ثبوت جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشريعة لكان امره سهلاً اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في العباوة وضعف العقل كيف والمذهب مصادم للشريعة لانها قد جاءت باسقاط التكليف بالافعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف بما يتسر منها على العبد عادة فعله وتركه ولا تأثير له في شيء من افعاله حتى يصح لنا التفريق به كما تزعم القدريّة فلم يبق ما يفرق به بين ما يكلف به الشرع وبين ما لا يكلف الا الاكتساب على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت الافعال كلها كما نقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها وبطل ما احال عليه التكليف

منها وهو الفعل الذي في وسع المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شئ منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف اذن بشئ منها لقوله تعالى لا (يكلف الله نفساً الا وسعها) وهذا ابطال للكتاب والسنة واجماع الامة والى هذا اشرت بقولي ومن هذا كان بدعة اي ومن اجل لزوم ابطال الجبر لمحل التكليف الشرعي ولزوم انتفاء اماره الثواب والعقاب كان بدعة مؤثرة في عقد الايمان قوله ومذهب القدرية معطوف على قوله مذهب الجبرية اي وبطل مذهب القدرية

(ص) ويلزم فيه ايضاً استحالة ما علم امكانه اذ الافعال يصح تعلق القدرة القديمة بها قبل تعلق القدرة الحادثة فلو منعتها القدرة الحادثة للزم ما ذكر وترجيح المرجوح

(ش) الضمير المجزور بقى عائد على مذهب القدرية اي يلزم فيه محذوران آخران زيادة على ما لزمهم من عجز القدرة القديمة على ما سبق في دليل التمانع احدهما لزوم عود الممكن مستحيلاً الثاني ترجيح المرجوح ونقرر الاول ان نقول فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة ممكن وكل ممكن فهو مقدور للباري جلا وعلا فينتج فعل العبد مقدور للباري تعالى فاذا خلق الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال القدرية انه يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة القديمة وصار اذ ذاك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان ممكناً باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلاً بالنسبة اليها لا يقال استحالة عارضة لسبب وهي تعلق القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون الفعل موجودا بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدرح في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه الاستحالة سبب يصح فتعين على زعمهم ان تكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصح عقلا ونقلا عكسه وقرر المقترح

هذا الدليل على وجه آخر وذلك ان قال كما عم تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذلك ايضاً لا بد ان يريد وجوده او انتفاءه لعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلاً وجب ان يكون مراداً واذا قصد الى ايقاعه وواقعه غيره كان ذلك تحقيقاً لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره وذلك الذى متعناه عند ابطال القول بالهين وانما عدل المقترح عن النقر ير الاول الى هذا النقر ير لانه اراد ان يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان النقر ير الاول انما تم على المعتزلة لقولهم ان افعال العبد الاختيارية غير مقدورة له ولو كانوا يقولون بانهم لم تزل مقدورة له تعالى بمعنى تأتى ان يفعلها وان تعلق القدرة بالحادثة بايقاعها انما هو بمشيئة الله تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا النقر ير الذى قرر به المقترح الدلالة فانه برهان على انفرادة تعالى بالتأثير في جميع الكائنات وانه لا تأثير للقدرة الحادثة في شيء من الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والامام والى الله اعلم وأما الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر

(ص) قالوا لم يزل يقدر عليها بأن يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم اذن ان لا يقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضاً من اصلكم وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح فلا يمكن سلبها عندهم بعد التكليف

(ش) قد تقدم تقرير هذا الذى اجابوا به وتقرير رده اكمل تقرير في شرح قولنا وبهذا الدليل بعينه اعنى دليل التامع المسئلة فانظره هناك

(ص) قالوا فكيف يثيبه او يعاقبه على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات شرعية عليها يخلق الله تعالى منها في كل مكلف ما يدل شرعاً على ما اراد به في عقابه

فكل ميسر لما خلق له ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة نسأله سبحانه وتعالى
حسن الخاتمة بفضلِهِ

(ش) هذه شبهة من شبهات القدرية ونقريرها ان قالوا لو لم يكن لقدرة
العبد تأثير في فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب والتالي معلوم البطالان فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ان الفعل اذا لم يكن أثراً لقدرة العبد صار لا فرق بينه وبين
ألوانه بل لا فرق بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه بجامع ان الجميع
لا أثر له فيه فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه ووجود ذاته ووجود
سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا أثر له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على شيء من اعماله ايضاً لانه لا تأثير له في شيء منها اصلاً
اجاب اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها ان الفعل حينئذ
يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه اصلاً قلنا هو كذلك عندنا
من غير فرق قولهم فيلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كما لا يثاب ولا يعاقب على
الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين كون سببه فعلاً
للمكاف كيف وقد علمتم من مذهب خصومكم ان الله تعالى ان يعاقب البريء
ويعطي انعامه للمذنب العاصي يفعل ما يشاء والافعال الواقعة على يد العبد
امارات وضعها الشارع على السعادة والشقاوة ولو وضع غيرها من الالوان والطعوم
ونحوها امارات عليها لكانت صالحة لذلك وليس للثواب والعقاب علة عقلية
نقتضيها وكل ما أطلق عليه في الشرع انه سبب لها فانما المراد بالسبب الامارة
ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب اذ لا مشاحة في الالفاظ اللغوية اذا فهمت
المقاصد منها

(ص) قالوا كيف يمدح العبد او يذم على غير ما فعل ويلزم ان تكون

للعباد الحجة في الآخرة وقد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسول قلنا من معنى ما قبله وايضاً فيبطل بمسئلة خلق الداعي والقدرة الحادثة
وبعلمه القديم المحيط بكل شيء والحق ان العبد مجبور في قالب مختار فحسن فيه
رعي الامر ين على تقدير تسليم اصل التحسين والتقبيح العقليين

(ش) احتجت القدرية ايضاً بان العبد لو لم يكن مخترعاً لافعاله لما صح ان
يمدح او يذم على فعل من الافعال وبيان الملازمة ما نقرر في العرف من بطلان
مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله فقط
صار مدح العبيد وذمهم انما هو على فعل الله جل وعلا والجواب على نهج ما سبق
انه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم وبين كون سببها مخترعاً للمدوح او المذموم
والاعتماد في الاحكام العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحى
لا ينضبط امره من ادل دلائل على تناهي القوم في الغباوة وكون الاوهام تملك
عقولهم ولم تتركها ان تنفذ لمرادها على انا لو سلمنا لم الاعتماد في هذه المسئلة على
العرف لما اقتضى ان سبب المدح او الذم لا بد وان يكون فعلاً للمدوح او المذموم
كيف وقد نقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا كسب للمدوح
فيه اصلاً كما نقرر الذم باضداده ونقرر مدح الجمادات وذمها كالثياب والابنية
ونحوها باعتبار ما اتصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تشعر بها اصلاً
واذا كان معنى المدح الثناء على الشيء بما اتصف به من المحاسن حالاً ومآلاً
والذم ضد ذلك حسن مدح من خالق الله سبحانه لم يحض فضله واحسانه امارات
تدل شرعاً على حصول الكمالات الاخرية لهم والمحاسن الجسمانية والروحانية
التي هي مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يحسن ذم
من اتصف باضدادها ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا ايضاً بان العبد لو لم يكن هو

المخترع لافعاله لكانت للعصاة المعذنين حجة على الله في الآخرة وبيان الملازمة
انهم يقولون عند ما يؤمر بهم الى العذاب يا ربنا كيف تعذبنا على شيء خلقته
فيينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة لنا على ايجاد شيء مما امرتنا به
او اعدام شيء مما نهيتنا عنه بل ذواتنا وفعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك
في شيء من ذلك فنحن ومن امرت بهم الى النعيم سواء كل منا منقاد لحكمك
وقضائك جار على وفق علمك وقدرتك وارادتك فما بال أولئك يتنعمون
في الفردائس ومنازل النعيم ونحن نتردد فيما لا يقدر على وصفه من العذاب من
الاليم في دركات الجحيم والجواب ان مثار الغلط فيما توهموه من الحجة انما جاءهم
مما اعتقدوا ان الثواب والعذاب معالان بالاعمال وقد سبق انهما لاعلة لهما وانما
الاعمال امارات والثواب والعقاب مجبض اخياره تعالى فضلاً وعدلاً لا يسئل
عما يفعل ونحن المسئولون ومما يبطل مذهب المعتزلة ان ما فروا منه هو لازم لهم
وان قالوا ان القدرة الحادثة هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم
وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل من الشهوة
فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود
الفعل كلها من الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذن هذا العبد
الله تعالى هو الذي ألجأه الى ذلك الفعل بان خلق له جميع اسبابه وما يتوقف
عليه بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل وهو سبحانه وتعالى مع
ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة او معصية فكان للعاصي ان يحتج ايضاً
على مذهبه لو صحت الحجة بمثل ما احتج به على مذهبنا بزعمهم فيقول يا رب لم
خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصى بها ولم خلقت لي الشهوة فيها بل ولم
خلقتني اصلاً اذا علمت اني لست ممن يصلح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني

صغيراً قبل ان ابلغ سن التكليف واذا باغتني سن التكليف فلم لم تجعلني مجنوناً
لا أميز الارض من السماء فذلك اسهل عليّ بكثير مما عرضتني له من العذاب
الذي لا يطاق واذا جعلتني عاقلاً فلم كلفتني اصلاً وقد علمت ان التكليف
لا يفيدني شيئاً بل هو من اعظم المصائب عليّ وغير هذا مما نشأ عن توهمات
فاسدة والى هذا المعنى اشرت بقولي وايضاً يبطل بمسئلة خالق الداعي الخ اي
يبطل تعليل الثواب والعقاب بالاعمال وان قلنا جرداً ان القدرة الحادثة تؤثر
في مقدورها بمسئلة خالق الداعي الخ ومسئلة العلم مع خالق الداعي والقدرة هي
التي خلقت الحي المعتزلة ولهذا قال بعض اذ كبرائهم لولا مسئلة العلم لثمت الدسة
لنا واما قولي والحق ان العبد مجبور في قالب مختار الخ فهذا جواب آخر في
حسن الثواب والعقاب على مذهب اهل السنة وان وافقنا المعتزلة على قاعدة
التحسين والتقبيح العقلين ووجه ذلك انه سبحانه لما اجرى عادته بامداد العبد
بالارادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي بحيث لا يحس انه اكره على الفعل
او ألجئ اليه ومهما صمم العبد عزمه على فعل أمده سبحانه بخلقه وخلق القدرة
عليه طاعة كان ذلك الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا
له الآتية وقال جل وعز ومن اراد الآخرة ثم قال سبحانه اثرهما كلاً عند هؤلاء
وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً فرتب الامداد على الارادة
منهم اذا شاء وذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان فصار العبد
بحسب الظاهر كأنه موجد لفعله حتى ان الوهم والخيال لا يشكان في ذلك وقد
ضل بهما كثير من الخلق ولولا ان الله سبحانه أيد عقول اهل السنة فخرقوا حجب
التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة فادركوا بها الامر كيف هو لكانوا
كغيرهم وان كان العبد بحسب الظاهر كأنه موجد له وبهذا المعنى فسر بعضهم

معنى الكسب فتعلق الثواب والعقاب على فعله حسنات شرعاً وعرفاً وعقلاً ولهذا
يحسن ان يمدح ويذم على تلك الافعال واما ان نظرنا الى الباطن والى حقيقة
الامر لم يصح جعل فعله سبباً لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ السبب بمعنى
الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ونحو وتارة باغوه نحو لا يدخل الجنة احد بعمله ولعله
لملاحظة الامر بين الجبر بحسب ما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر
وعرف الخطاب وهو المراد من قولي فصيح فيه رعي الامرين ويحتمل ان يكون
ذلك الاختلاف للملاحظة كونه اماره شرعية وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية
والله اعلم . واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة التزامات كثيرة يطول تتبعها وفيما
ذكرناه من ذلك كفاية والله اعلم

(ص) ❖ فصل ❖ واذا عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة في

محلها بطل لذلك تأثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها كرمي الحيز والضرب
بالسيف ونحو ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد مثلاً وهو المسمى بالتولد
عند القدرية عجوس هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجود أثر بين
مؤثرين ووجود فعل من غير فاعل او فاعل من غير ارادة ولا علم بالمفعول ونحو
ذلك من الاستحالات المذكورة في المطولات وافق الاكثر على عدم تولد
الشعب والري ونحوها عن الاكل والشرب وشبهها وذلك مما ينقض ايضاً على
القائلين بالتولد وبالله التوفيق وهذا الذي ذكر في اوصافه تعالى الى هنا هو كله
مما يجب في حقه تعالى واذا علم ما يجب في حقه تعالى علم ما يستحيل وهو ضد
ذلك الواجب

(ش) مذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة لا تأثير لها في

شيء من الممكنات وهي تتعلق بمقدورها تعلقاً من غير تأثير بل نسبتها اليها كنسبة العلم الذي يتعلق بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة لا تأثيراً ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد مخترع افعاله ووافقوا على ان القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور الذي هو في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب والمسبب مقدوران للعبد الا ان احدهما مباشرة والاخر وهو المسبب بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولداً في محل القدرة الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في محل القدرة عليه حقيقة التولد عندهم ايجاد حادث بواسطة مقدور للقدرة الحادثة وهذا المذهب انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليست عندهم كالعالم العقلية الموجبة للاحكام لذواتها اذ لا يجوز ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز ان يمتنع التولد لمانع ثم غيروا العبارة كيلا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل لان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتاً لمؤثرين فمن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة السبب يؤل حاصل القول به الى انه فعل سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعاله ولم يكن فعله فعلاً لله عز وجل الا انهم يمنعون اضافته لله تعالى ولزمهم في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها اليه وكون المتولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل اتفاق المعتزلة عليه قال المقترح ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات

مضافة الى الباري سبحانه لا على معنى انه فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام على طبائع وخصائص تقتضي حدوث الحوادث الناشئة عنها ولم يقل انها فعل افعال سببها وذهب حمص القرد الى ان ما يقع مابين المحل والقدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب كالقطع والفصد والذبح وما لا يقع على قدر اختيار المسبب كالحوي عند الاندفاع ونحوه فليس من فعله واختلفوا في وقت تعاقب القدرة بالتولد فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب وقوعه فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما ينقطع كونه مقدورا اذا وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا في الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة أم لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها ويلزمه بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع الاعراض واقعة بطباع الاجسام الا الارادات والمولدات عندهم أربعة الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة عندهم والنظر المولد للعالم والوهن المولد للآل وقد اختلف ابو هاشم والجبائي في ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب الجبائي الى الثاني وذهب ابنه ابو هاشم الى الاول والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط العصب على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبائعيين الضالين المضلين ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال الباري تعالى تولد فصارت جماعة الى منعه لعموم قدرته تعالى وامتناع ان تتعلق بشيء في محلها وانما تتعلق بما خرج عن محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى فان السبب المولد لما جاز وقوعه من الله تعالى لم يجوز ان ينتفي تأثيره في مسببه الا لما منع وليس صدوره من الصانع مانعا والا لمنع في الشاهد فيلزم ان يولد وهذا القول اقرب الى قياس مذهبهم هذا حاصل مذاهبهم في التولد

واعلم ان رد مذهبهم في التولد قد اتضح في الفصل الذي قبل هذا وهو ما تقدم من
 البرهان القطعي على اسناد الحوادث كلها للباري جل وعز وانه لا تأثير لكل ما عداه
 جملة وتفصيلا في شيء منها والى هذا المعنى اشرنا في اول هذا الفصل بقولنا واذا
 عرفت استحالة تأثير القدرة الحادثة الى آخر الكلام ثم اشرنا في هذا الفصل الى
 لوازم تلزمهم مما يخص القول بالتولد فمنها انه يلزمهم وجود اثر واحد عن مؤثرين
 وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب المولد لانهم ادعوا ان الحادث
 واجب عن سببه المولد ومقدور للفاعل بالقدرة الحادثة ايضا ومنها وجود الفعل
 بلا فاعل او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمى سهما اخترمته المنيعة قبل وصول
 السهم الى الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به جرح ولا يزال ساريا
 الى ان يفضي الى الزهوق مثلا فهذه السرايات والآلام افعال الرامي وقد رمت
 عظامه ولا مزيد في الفساد على نسبة قتل الى ميت من انتفاء مصححات الفعل
 منه وهي الحياة والارادة والقدرة والعلم ولو جاز وقوع الفعل من ميت لبطل دلالة
 الفعل على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستدلال
 بوجود الحادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه
 وجود الفاعل حالة وجود فعله فالجواب انه لا بد من اضافة الفعل الى الفاعل
 ويمتنع صدوره مضافا اليه في حالة امتناع كونه فاعلا اذ الصدور منه يقتضي
 صحة ذلك والامتناع ينافي الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المستعقب للألم
 متولدا عن فاعل الألم فان نسبة تعقب الآلام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة
 تعقب الموت له وهذا الالتزام لا يتأتى لهم دفعه ولم يتأت للجبائي ان ينفصل عنه
 الا بالتجاسر على خرق اجماع الامة بنسبته الى فاعل الألم وقد اجمعت الامة على
 ان الباري تعالى هو يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة الى غيره ويلزمهم ان

يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه ضده والقدرة على الشيء عند عدم
 قدرة على ضده ^(١) احتجوا على التولد بأننا نجد المسببات واقعة على حسب القصد
 والدواعي كما ان المقدور المباشر بالقدرة الحادثة كذلك والجواب ان ارتباط
 شيء بشيء بحسب مجرى العادة وان اطرد لا يدل على ان لاحدهما تأثيرا في
 الآخر فان ارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان عندنا في عدم الدلالة
 على التأثير وايضا مما ينقض عليهم هذه الحجة اننا نجد امورا واقعة على حسب
 الدواعي والقصد وقد ساعدونا على عدم تولدها منها الشبع والري عند الاكل
 والشرب والسقم والبرء والموت عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم
 بجسم على تحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح وفهم المخاطب ونخل الخجل
 ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل والتخويف وبعضهم التزم التولد في الشبع
 والري والحرارة عند الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معظمهم والمحصلين
 منهم وألزم هذا البعض ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست من جنس
 مقدورنا باجماع وذلك لان سقط النار عند الاقتداح يقع على حسب الدواعي
 فاذا تولد لزم ان تتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت كامنة في
 الجسم فتحركت وان المتولد حركة جسم لا وجود جسم كان هذا هوسا لا يرضى
 بقوله عاقل فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا نشر
 بالمنشار فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار فيه وان اجابوا عن قولهم بعدم التولد
 في تلك الامور التي الزموها بانهم انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها قيل لهم
 وكذلك ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتهموه متولدا كالرمي والجرح ورفع الثقل
 وشيله وغير ذلك مما وقع فيه النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي ويصيب الغرض
 تارة ولا يصيبه اخرى والجرح قد يفضى الى السريان تارة وقد يندمل اخرى

ورفع الثقيل وشيله قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى ومذهب المعتزلة في تحريك الاشياء الثقيلة ان تحريك الثقيل يمتنع ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه واذا اريد رفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد الذي يحركه يمتنع ويسرة به يرتفع الى جهة التصعد وقال ابو هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح بل لا بد من زيادة حركات على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال لان معتمدنا في التولد ما نجسه من جريان الامر على حسب دواعينا وقصودنا ولا شك انا نجد من شخص قدرة على تحريكه يمتنع ويسرة ولا يقدر على رفعه فلزم ان ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة ثقيلًا وكل واحد يستقل على الانفراد بحمله فقال الكمي وعباد الصميري واتباعهما يحمل كل واحد من الاجزاء ما لم يحمله الآخر ولا يشتركان في حمل جزء وذهب غيرهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة وكلام جميعهم في المسئلتين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها ابتداء الى الله تعالى فلا اشكال وان سلمناه جدلا فيبطل مذهب الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها وبطل ما ذهب اليه ابو هاشم بأن فيه اجتماع المثليين لقوله لا بد من زيادة حركات وهو محال سلمنا جواز اجتماع المثليين لكن يقال له اذا ولد الرافع حركة واحدة في هذا الثقيل استحال ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن بحيزه وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لا بد فيها من تفرغ واشغال فاشتراطه زيادة حركة في جهة التصعد على ما به يتحرك الى سائر الجهات اشتراط لما يتحقق المشروط بدون ذلك ينافي حقيقة الشرط واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا حملوا ثقيلًا وكل واحد منهم يستقل

بجمله فقد قيل لعباد الصميري القائل بالقول الاول فيها الجزء المختص به بعض
الحاملين معين او مبهم وارتفاع الجزء المبهم محال وهو ظاهر وارتفاع الجزء
المعين ايضاً محال اذ ليس تعيين جزء بأولى من جزء والقرض ان هذا الحامل ان
كان بانفراده يستقل بالحمل بجميع الاجزاء فما وجه انفراده بجزء دون جزء فقال
لا أعرف وجه الاختصاص وهذه حيرة نشأت من التمسك في اصل التولد
بمعض التوهّمات الفاسدة ثم قيل للآخرين القائلين بالقول الثاني هل عين ما تولد
من فعل احد الحاملين تولد من الآخر ام لا فان كان الاول لزم وقوع اثر واحد
من مؤثرين وهو محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحدهما ولزم
ان يكون الزائد لا فائدة له وبالجمله فالخروج عن الحق وتحكيم الاوهام
والخيلات يؤدي الى انواع من الحيرة والفساد لاحصر لها والله الهادي من يشاء
الى صراط مستقيم

(ص) ❖ فصل ❖ ويجوز في حقه تعالى ان يرى بالابصار على
ما يليق به جل وعلا لا في جهة ولا في مقابلة لقوله تعالى الى ربها ناظرة واسؤال
موسى كلمه عليه السلام لما اذ لو كانت مستحياله ما جهل امرها ولا جماع السلف
الصالح قبل ظهور البدع على ابتهاهم الى الله تعالى وطلبهم النظر الى وجهه الكريم
ولحديث سترون ربكم ونحو ذلك مما ورد والظواهر اذا كثرت في شيء
افادت القطع به

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وهو مقابلة
شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة
من صفات ذاته تعالى عن ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل
ان يثصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع

صفاته ولو اتصف تعالى بجائز لكان متصفاً بالحوادث اذ الجائز لا يكون الاحادثاً
ويتعالى سبحانه عن ذلك واذا عرفت هذا فمعنى كون الرؤية جائزة في حقه تعالى
انه يجوز ان تتعلق قدرته تعالى بايجادها لخلقها فيخلقها لهم على وفق مراده ويجوز
ان لا يخلقها تعالى لهم لا يستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب وقالت المعتزلة بل
خلق الله تعالى لهذه الرؤية مستحيل احتج اهل السنة على الجواز بالسمع والعقل
اما السمع فقولاه تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا
تعدى بحرف الى كان ظاهراً في معنى الرؤية ويؤكد ان المعنى بهذا النظر
الرؤية اسناد هذا النظر الى الوجه الذي هو محل العين الباصرة وحمل الجبائي
النظر في الآية على معنى الانتظار وجعل الى اسما بمعنى النعمة مفرد الآلاء
مضافاً لما بعده لا حرف جر والمعنى عنده منتظرة نعم ربها فالى عنده مفعول
بناظرة ورد بأنه لو أريد ذلك لما اخص باسناده الى الوجوه ولم يكن لتقييد
بالظرف وهو يومئذ معنى فان المؤمنين لم يزلوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة الله
تعالى وآلاءه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك ومن الادلة السمعية سؤال موسى
عليه السلام للرؤية اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى والا لكان
جاهلاً بما ادركت استحالته حثالة المعتزلة فتعين انه ما سأل الا ما هو جائز
اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون من كل زلل على ما يأتي تحقيقه
ان شاء الله تعالى ومن الادلة اجماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى بأن
يتمتعهم بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله
وسلم ومنها حديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون او
لا تضارون في الرؤية ووجه التشبيه بالقمر ما أشار اليه آخر الحديث من عدم
تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة والجسمية ولوازمها فمستحيلة في حقه

تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي وهذه
الادلة ونجوها من ادلة السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص فهي
لكثرتها وتواطؤها على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية والى هذا المعنى اشرت بقولي
والظواهر اذا كثرت انح وقد اشار الى هذا المعنى شرف الدين بن التمساني
رحمه الله ردًا على الامام الفخر في ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية لما لم يتضح له
الدليل العقلي عليها والادلة السمعية رآها ليست بنص فردّ عليه بما سبق وهو
ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كسؤال موسى عليه السلام للرؤية
تكاد ان تكون نصّا في جواز الرؤية ويقرب منه حديث سترون ربكم فانه نص
فيها وهو حديث مستفيض تلقته الائمة بالقبول

(ص) ولا يعارضها قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص
لاشعاره بالاحاطة ولا شك انها منتفية مطلقاً سلمنا انه الرؤية لكن المراد في
الدنيا او هو من باب الكل لا الكلية ولا قوله عز وجل ان تراني لان المراد في
الدنيا اذ هو المسؤول لموسى عليه السلام والاصل في الجواب المطابقة ولهذا قال
ان تراني ولم يقل لم ارا ولم تمكن رؤيتي وقد يستأنس لذلك بما نقرر في المنطق
ان نقيض الوقتية يؤخذ فيه وقتها المعين

(ش) هذا مما استدل به المعتزلة من السمع على استحالة الرؤية اما قوله
تعالى لا تدركه الابصار فقد قال ابن التمساني هذه الآية نتمسك بها المعتزلة تارة
على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الاى وتارة يتمسكون بها في
امتناع الرؤية الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها على المقصد الاول ان الرؤية
ادراك البصر ولا شئ من ادراك البصر يتعلق به تعالى ينتج لا شئ من الرؤية
يتعلق به عز وجل ودليل الصغرى ان الرؤية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت

الرؤية مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الآية عن كل بصر لان الجمع المحلي بالالف واللام يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الزمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة واما توجيهها على المقصد الثاني وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكرها في معرض التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمالا فثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى محال والجواب عن الآية من وجوه احدها اننا لانسلم ان الادراك بمعنى الرؤية بل هو اخص وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار جوانبه واطرافه وهذا في حق الله تعالى محال فيتمين حمله على مجازة وهو انه لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب نفي اصل الابصار وهو الذي ندعي وبهذا تعرف ان النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الاحاطة للتوفيق بين النصوص سلمنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لانسلم العموم في الزمان بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى الرؤية في الآخرة او ندعي التخصيص في الافراد وان المؤمنين خارجون عن هذا العموم للدالة الواردة فيهم او نقول لفظ الابصار جمع محلي بالالف واللام يفيد في الثبوت العموم فسلبه يقيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشعر به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد عموم السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيتحقق بنفي الحكم عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب فانه يكذب بثبوته الحكم لفرد من الافراد ولهذا كذب الله تعالى اليهود حيث قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة للمعتزلة بالآية تتوقف على تحقق الثاني دون الاول فان الاشعرية لا تدعي انه يراه كل احد

وانما يراه المؤمنون دون الكافرين وتقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول بموجبها وهو انه لا يراه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام الفخر هذا الجواب واليه اشرت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية اي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المعلق بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخير اضعف الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التلمساني بان قال لانسلم ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه وقوله ان تقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة قلنا مسلم انه يكفي ذلك في تكذيبها لانه المحقق لكن اذا كذبت بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن الابصار كان التمدح بقولك لا يدركه بصر ما البتة لا بقولك بعض الابصار لا يدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني للامام الفخر وهوان الادراك اخص من الرؤية على ما سبق تقريره قلت واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض المعاصرين من التلمسانيين في شرح له على عقيدة ابن الحاجب فقال اما قوله لانسلم ان هذه الآية لا تفيد عموم السلب فمنع لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل صدق قولنا لارجال في الدار او لم يقيم الرجال اذا كانت فيها رجل واحد او رجالان او القائم رجل او رجالان واما قوله لانسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تفيد عموم السلب فانه لا ينافيه فنقول هب انه لا ينافيه فآين ما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر

للحتم المرجوح واما قوله اذا كذبت بالسالبة الخ فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة
 النكية فيستلزم الجزئية لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب الاخص من
 النقيض كذب النقيض وان لم يقم دليل على تكذيب السالبة فلا يصح اخذها
 كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا أدى الى تناقض الكليتين وهو باطل واما قوله
 الذي يدل الخ فنقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك مدلول اللفظ
 لاجلها سلمنا دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة لكن لانسلم عمومها في الازمان
 لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد بالدنيا او ندعى التخصيص في الافراد لقوله
 تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة او نقول هب ان جميع الابصار لا تدركه
 لكن لم قلتم لم يدركه المبصرون او ندعى التقييد في الادراك بالاحاطة فانا نراه
 على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم على ما هو عليه من غير احاطة او نقول
 هذه الآية وردت في معرض المدح كما ذكرتم لكن لم قلتم انها تدل على نفي
 الرؤية ونفي الرؤية مطلقاً لا تمدح فيها بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من
 يشاء اذا يشاء ويخلقها لمن يشاء وهو أليق بالمدح اه قلت ولا يخفى عليك فساد
 هذا الرد وما احتوى عليه من أنواع الاختلال فمنها حكايته عن علماء المعاني
 انهم نصوا على ان الجمع المنفي معرفاً او منكر لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي
 العموم وهذا شيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم اعني من كل من يقول
 بالعموم بل نصوا على ضده في النكرة وانها اذا كانت في سياق النفي تعم ظاهراً
 مع غير لا الجنسية ونصاً مع لا الجنسية ولا فرق في ذلك بين ان تكون النكرة
 مفردة نحو لا رجل او مثناة نحو لا رجلين او مجموعة نحو لا رجال وهذا مما
 لا يختلفون فيه وانما نزاعهم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق المثني
 والمجموع وهو الذي نص عليه القزويني تبعاً للسكاكي ام هو في الجميع على حد سواء

واليه ميل التفتازاني وبحججه في ذلك مشهورة في مطوله على التلخيص
واما المعرف الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلامهم
انه مع النفي كالمجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب
المعتدين وما للظالمين من ولي ولا نصير ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث
لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق النفي
بال على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة مع ظهور الفارق لاحتمال
استعمال ال مع أداة العموم للحقيقة لا للاستغراق على انه قد استعمل لعموم
السلب مع كل ايضا كثيرا ومنه والله لا يحب كل مختال فخور والله لا يحب كل
كفار اثم ولا تطع كل حلاف مهين وقوله بدليل صدق قولنا لا رجال في الدار
اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد لان صدق هذا المثال بوجود رجل
او رجلين انما هو بناء على ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد
فما فوقه والجمع العام انما يستغرق آحاد المجموع التي كان يصلح لها قبل العموم
لا الواحد والمثنى لانها ليسا من مدلول الجمع فخرجها عند من يقول به لهذا شبه
خروج المرأة من عموم الرجل مثلا وبالعكس لا لما فهمه هذا المعارض على ابن
التمساني ان خروجها لاجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم وهي
غفلة عظيمة لا يرضى بمقالتها اصاغر صبيان الكتاب اذ يلزمه على هذا صدق النفي
في قولنا لا رجال في الدار وان وجد فيها آلاف الآلاف من الرجال عند غيبة
رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهي في قوة قولنا بعض الرجال
ليس في الدار فيصدق بغيبة رجل واحد من الدار ان بعض الرجال ليس في
الدار ويريد ان ذلك الرجل الواحد لم يكن في الدار فتصدق اذن القضية وان
وجد في الدار رجال الدنيا كلهم سوى ذلك الرجل وقوله تقول هب انه لا ينافيه

فأين ما يقتضيه نقول يقتضيه ما ذكر من ان الآية وردت في معرض التمدح
فحملها على خلاف العموم يخل ببلادة الكلام وقوله ان تلك القرينة حالية فلا
يترك مدلول اللفظ لاجلها هذا ان الكلام يقتضي انحصار قرينة المجاز في القرائن
اللفظية وفساده ظاهر عند المحققين وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم منه يوجب انقطاعه وما ذكر بعد
الخ كلام منصوب في غير محله وكأنه لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو
الامام شرف الدين بن التلمساني من أئمة اهل السنة ومحققهم رحمه الله تعالى
ورضي عنه وقد قدح في بعض الاجوبة عن الآية التي استدلل بها المعتزلة ولا
يلزم من ذلك انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها على نفي الرؤية كيف وهو
قد صرح بما ارتضاه من الاجوبة عنها كحمل الادراك على ما هو اخص من
الرؤية ونحوه فشان المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه ان
قدر لا انه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقول عندنا اجوبة اخرى غير ما اعترضت
توجب صرف الآية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية لان ابن التلمساني
يوافق على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية على
مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترضه الى جواب آخر يسلم من
الاعتراض لان مقصوده هو بالاعتراض تصحيح مذهبه والدفع عنه لا خصوصية
ذلك الجواب الذي يعترضه ومما تمسك به المعتزلة قوله تعالى ان تراني ولن قالوا
تفيد التأييد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا والمراد هنا التأييد والمجاز والنقل على
خلاف الاصل فوجب ان يقال ان موسى عليه السلام لن يرى الله البتة وكل
من قال ان موسى لن يرى الله البتة قال ان غيره لن يراه والجواب ان هذا يدل
على كونه تعالى جائر الرؤية لانه لو كان ممتنع الرؤية لقال لا تصح رويتي اولن

تمكن رؤيتي اولا ارى ونحو هذا ألا ترى ان من كان في كه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال اعطني هذا لآكله كان الجواب الصحيح له ان هذا لا يؤكل اما اذا كان طعاما يصح اكله فيأخذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح والجواب عن قولهم ان لن للتأيد ممنوع لقوله في اليهود ولن ليمتنوه ابدا وهم يمتنون في النار ثم ان الآية جواب لسؤال موسى عليه السلام وهو انما سأل رؤية ناجزة في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض السؤال وقد قيد المسؤل بوقت معين فالاصل ان نقيضه يتقيد به ولهذا قال اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتابة والى هذا المعنى اشرت بقولي وقد يستأنس الخ

(ص) واما اثباتها بالدليل العقلي المشهور وهو ان مصحح الرؤية الوجود فضعيف لان الوجود عين الوجود فلا يصح ان يكون علة

(ش) تقرير الاستدلال بالوجود على ما حرره ابن التلمساني ان يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى ينتج الباري يصح ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما دليل الكبرى وهو ان كل موجود يصح ان يرى فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح والاصح تعلقها بالمعدوم كالعلم والرؤية تتعلق بالمتعلقات بدليل تعلقها بالجواهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذن لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالعمل المختلفة وانه محال تعين ان يكون المصحح امرا وقع فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو اما ان يكون

امراً ثبوتياً او عديمياً لا جائز ان يكون أمراً عديمياً والا لصح رؤية المعدوم وامتنع
 رؤية الموجود ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي تعين ان يكون
 امراً ثبوتياً والامر الثبوتي لا يخلو اما ان يتقيد بالموجود او لا فان لم يتقيد بالموجود
 امتنع رؤية الموجود وان تقيد بالموجود فلا يخلو اما ان يتقيد بكونه صفة او
 موصوفاً لا جائز ان يتقيد بأحدهما والا لما رؤي الاخر فتعين انه انما صح رؤيته
 لكونه موجوداً والباري تعالى موجود فصيح ان يرى قال الامام الفخر في المعالم وهذا
 عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقات فصحة المخلوقية فيها حكم
 مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك اما الحدوث او الوجود
 والحدوث باطل لما ذكرتموه تعين الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون
 مخلوقاً وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه وايضاً فاننا ندرك باللمس الطويل
 والعريض وندرك الحرارة والبرودة وصحة الملمسية حكم مشترك ونسوق الكلام
 الى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً والتزامه مدفوع ببيدية العقل والاول
 قوى فان أجيب عنه بان صحة المخلوقية معللة بالامكان والباري واجب لزوم مثله
 في صحة الرؤية والثاني أيضاً قوى وجواب الاستاذ عنه بالفرق بين اللمس والرؤية
 لوجود التأثير والتأثير في الأول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال الثابت مع
 اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا الادراك به تعالى من غير
 اتصال ولا تكيف وامام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الادراكات الخمس
 به تعالى من غير ان تقارنها الاسباب المتصلة بها عادة ونسب هذا ايضاً للشيخ
 الاشعري خلاف ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد والقلاسي من منع تعلق باقي
 الادراكات به تعالى وقد اقتصر الامام الفخر في المعالم على هذين النقيضين قال
 ابن التلمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيره اسئلة عديدة واكدورودها بقوله

وانا غير قادر على الجواب عنها فمن قدر على الجواب عنها امكنه ان يتمسك بهذه الطريقة وقد تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وقال شيخنا ثقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب عنه بما يشفي الغليل قال ابن التلمساني ونحن نشير اليها على وجه الاختصار وننبه على القوي منها والضعيف وبالله تعالى التوفيق . الاول منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة نقيض لا صحة المحمول على الممتنع فالصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل نفيين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم توقفه على مصحح وليس كل حكم مفتقراً الى مصحح فان صحة كون الشيء معلوماً حكم ولا يفتقر الى مصحح وجوابه انه لو لم يفتقر الى مصحح لعم تعلقه الموجود والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى مصححاً الثالث سلمنا توقفه على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلاً فانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول بها وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولمن التزم مقالته في نفي الحال ومن قال بها كالتقاضي امكنه الاستدلال بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ وان لم يقل بالاحوال فانه قائل بالوجود والاعتبارات العقلية فقد تصور العموم والخصوص ويرد عليه بانه وان قال بالاعتبارات العقلية فانه لم يقل بالتعاليق ومعتمدكم فيما تبطلون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبني على التزام احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يكون علة لانه لا يعقل الا بالشركة بين الوجود والعدم والعدم السابق لا يجمع الوجود والعلة يجب مقارنتها للمعلول وصحة الرؤية امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزءاً منها وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهر يته ولا العرض لعرضيته لما يلزم عليه من تعليل الحكم المتحد النوع بعلمتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال رؤى

لانه على صفة خاصة من كون اولون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية الرابع سلمنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وقولكم في جوابه انه لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه المعدوم والموجود لا ينتج الا انه يتوقف على مصحح وهو اعم من العلة اذ قد يكون شرطاً فان الحياة شرط لقيام العلم والقدرة والارادة بالحل وليست علة لها وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون الجوهر مرئياً مخالف لصحة كون السواد مرئياً ولو تساونا لقامت احدهما مقام الاخرى وللإضافة اثر في المخالفة وجوابه ان صحة الرؤية بما هي صحة رؤية لا تختلف بما تضاف اليه كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلم مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معال بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو علمنا العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم قلب معقولها وذلك محال واما لزوم اللونية لخصوصيات الالوان فمسلم والمنوع قول الاخص علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والا لكان جنساً للواجب فيحتاج الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وان وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا ان يكون وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عسير على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة التزام ان الوجود زائد على ماهية الوجود وان كان لا يفارقها وانه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي

بدليل صحة انقسامه الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركاً ولا يلزم ان يكون جنساً الا لو كان مشتركاً ذاتياً وهو ممنوع بدليل عدم توقف فهم الذات على فهمه وهذا يتجه على اختيار الامام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وامام الحرمين الثامن سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك لكن لا نسلم ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث وحصر كم منخرم بالامكان او بالركب منه ومن غيره وهذا منع قوى والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم ولا يمكن ابطال التعليل بالامكان او بالركب منه ومن غيره بان الامكان امر عديمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الرؤية ولا يمتنع تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض التلمسانيين في شرحه على عقيدة ابن الحاجب بان قال يكفي المستدل بجثت فلم اجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد ابطال ما حصر من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فبتعين ابطاله ثم ابطال عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن ومع غيره باستحالة التركيب في العلة العقلية قلت ولا يخفى ضعفه فان قول المستدل بجثت فلم اجد انما يحصل الظن فقط فيصح قبوله في الامارات وما المطلوب منه الظن لا في البراهين وما المطلوب منه العلم كمسئلتنا هذه وانما يصح الاستدلال بالسبر في مثل مسئلتنا اذا كان الحصر قطعياً لدورانه بين النفي والاثبات والابطال قطعياً لكونه من الضروريات او ما ينتهي اليها واين ذلك وما ذكره بعد مبني على هذا الاساس الذي بان انه داهمه على ان ابطاله عليه الامكان منفرداً بعدم صحة رؤية كل ممكن فاسد لاننا نقول الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه والمعلل بالامكان الثاني لا الاول والله تعالى اعلم التاسع سلمنا ان لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بشركة من العدم قلنا

لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد بمسبوقية العدم والمسبوقية لمر مقارنة للوجود
وكيفية له وصفة الثابت ثابتة وجوابه ان الوجود صفة اعتبارية لا حقيقة ثابتة
والا لكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر سلطنا ان الوجود علة مشتركة ولكن
لم قلتم انه يقتضي ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضائه على شرط وانتفاء مانع
والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الحياة صحيحة لكثير من الاحكام كاللذات
والآلام وغير ذلك والباري تعالى لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة العقلية
لا يصح فيها ذلك لانها تقتضي حكمها لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعلم
والعالمية والحياة في جميع ما ذكره شرط لا علة الحادي عشر ما المانع ان يكون
الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة اليها والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في
محلها فان صحة خالق الجواهر محلل بامكانها بالنسبة الى الله تعالى لان الخالق انما
يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه ان العلة العقلية لا يتخلف حكمها عنها
بحال وقد رتبنا لا تؤثر وقدرة الباري تعالى مؤثرة ونسبتها الى سائر الممكنات
نسبة واحدة ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجودها وليس
للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر ان هذه الحجة تنتمض بالوجهين
الذين ذكرهما الامام الفخر وقد تقدمنا وزادت اليه شمية سواء الا وهو ان الرؤية
لو تعلقت بالوجود لما ادر كنا اختلاف الاشياء وجوابه اننا اذا شاهدنا شيئا علمنا
وجوده وتبعه العلم بتمييزه قال ابو هاشم الرؤية تتعلق بالاختصاص ويتبعه العلم
بالوجود الاعم قال وما ذكرناه ادخل في قضية العقل فان العلم بالاختصاص يستلزم
العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل
نقول ان علم ذلك في بعض الاشياء فهو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الرؤية
تتعلق بالاختصاص ثم يتبعها العلم بالوجود كيف يصح منه مع زعمه ان اخص

وصف الشيء حال نفسية وقوله كما ان الحال لا موجودة ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة وعني به انها لا تعلم على حياها واذا لم تكن معلومة على حياها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وقوله انا ننقل من ادراك الاخص الى ادراك الوجود الاعم لا يستقيم مع دعواهم ان الوجود عرض يفارق فانهم اثبتوا الماهيات متقررة في العدم بدون الوجود والملم بالاخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي او لازمه لا العرض المفارق قلت واقتصرنا في هذه العقيدة على احد هذه الاعتراضات وهو السابع منها وبالله تعالى التوفيق

× (ص) ومعمد من احالها من المبتدعة انها تستدعي الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرع على انبعاث الاشعة فتتصل بالرئي وذلك لو صح لوجب ان لا يرى الانسان الا قدر حدقته وهو باطل على الضرورة

(ش) الاشعة عندهم أجزاء مضيئة تتفصل من العين وثبت بالرئي فيرى بشرط ان يكون في مقابلة الرئي ويشترط انتفاء القرب والبعد المفرطين وانما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصل بالرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع وقالوا ان قاعدة الشعاع اذا لاقت جسماً صقيلاً لا تضرس فيه كالمرآة لم تثبت به بل تنعكس الى الرئي فيرى نفسه وقالوا وانما لم يرد داخل الجفن للقرب المفرط فلماذا قالوا لا يصح ان يرى جل وعز لا استحالة اتصال الاشعة به لانها انما تتصل بالاجسام والاجرام ولا استدعائها جهة تنبعث اليها والله جل وعلا ليس بجرم ولا في جهة واهل الحق رضي الله عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فان خاق في جزء من العين سمى ابصاراً وفي جزء من القلب يسمى علماً وفي جزء من الاذن يسمى سمعاً وفي اللسان يسمى ذوقاً وفي كل الجسد يسمى حساً واختصاص خلقه

بهذه المحال انما هو بحكم العادة وكذا اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة
وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تنخرق العادة
فيتعاقب بما هو قريب جدا او بعيد جدا بل بما ليس في جهة كما جرت العادة بذلك
في العلم (قوله) وذلك لو صح لوجب الخ هذا من جملة ما ردّ به عليهم القول
بانبعث الاشعة وهو انه لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة للزم ان لا يرى الانسان
الا قدر حدقته اذ لا تسع حدقته من الاشعة اكثر منها لكنه يرى دفعة
اكثر من ذاته كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته فدل على ان الرؤية
ليست بما يزعمون من انبعث الاشعة

(ص) قالوا انما يكون ذلك لاتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان
على رؤية ما قابله كالبلور المعين باشرافه على رؤية ما فيه قلنا فيلزم ان لا يرى
من الهواء الا قدر حدقته وايضا فنحن نرى والهواء مظلم ما نرى والهواء مشرق
(ش) يعني انهم اجابوا عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من
حدقته بأن منعوا الملازمة ومستندهم انه انما يرى الكثير لان أجزاء الهواء مضيئة
فيتصل الشعاع بها وهي تتصل بالسما فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل
الشعاع به وهو جسم لطيف مضيء متصل بما فيه فيرى ما فيه ويردّ عليهم بأنه
لو كان كذلك لزم ان لا يرى الكثير من السما وغيرها حين يكون الهواء مظلماً
بالليل مثلاً وايضاً فما باله رأى من الهواء نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع
انما اتصل ببعضه

(ص) ومما ينقض عليهم عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به
ولا يناله من ذلك وحده الا ما يناله مع غيره ورؤية الكبير مع البعد صغيراً مع
اتصال الشعاع والمقابلة بجميعه

(ش) يعني انه مما ينقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به الشعاع الجوهر الفرد اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل انها تتصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكان يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه لا يرى وكذا ينتقض مذهبهم برؤية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط الرؤية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة لجميعة

(ص) قالوا انما ذلك لان الشعاع نفذ من زاوية حادة لمثلث قاعدته المرئي فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة على زوايا قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من سائر الخطوط فزيادة ذلك البعد لغيره منعت من رؤية طرفي المرئي قلنا فيلزم اذا انتقل المرئي الى مقدار تلك الزيادة من البعد ان لا يرى والمشاهدة تكذبه

(ش) يعني انهم اجابوا عما نقض عليهم من رؤية الكبير صغيرا بأن قالوا لانسلم استواء نسبة أجزاء الكبير مع البعد الى الرائي حتى يلزم ان يراه على حاله كبيرا وذلك لان الجزء الواقع في وسط المرئي اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفيه ويبانه انه اذا خرج خطان شعاعيان متوهان كساقى مثلث ونفرض ان قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذانك الساقان جسم المرئي البعيد فيكون هذان الساقان على طرفيه وخرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث نصفين وقام بوسط تلك القاعدة فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين على الطرفين وترا للزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخطان الواقعان على الطرفين اطول من الخط الواقع على

وسط الجسم المرئي فتكون الاجزاء التي وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من
الاجزاء التي يقع عليها الخط الاوسط فنسبة الاجزاء اذن ليست متساوية في
القرب والبعد فلذلك صح ان يرى بعض الجسم دون بعض فيرى الكبير صغيرا
وهذه صورة المثلث



اجابهم اهل السنة رضي الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل
بين المرئي والناظر قدر مائة ذراع مثلاً والذي بين طرفيه
زائد على المائة قدر ذراع فكان يجب عليه اذا انتقل ذلك الجسم الكبير الذي
رؤى صغيرا الى مسافة الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يرى البتة كما لم
ير الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب ذلك فبطل ما ذكره
(ص) ومما ينقض عليهم رؤية الاكوان مع ان الاشعة لم تتصل بها
قالوا المرئي ما اتصل به او قام بما اتصل به قلنا فيلزم ان ترى الطعوم والروائح
لقيامها بما اتصل به قالوا انما ذلك فيما يقبل الرؤية قلنا فها هو البعيد يرى دون لونه
(ش) هذا مما ينقض عليهم قولهم بأن سبب الرؤية اتصال الاشعة
بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقل لهم قد
رؤيت هيئة الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان
والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام
له فاجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما
اتصل به الشعاع والاشعة لا تتصل بها فقل لهم فيلزم ان ترى الطعوم والروائح
لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام به الشعاع يرى اذا كان مما
تجاوز رؤيته وهذا الذي اوردتم عندنا لا تجوز رؤيته فقل لهم فالجسم اذا كان
بعيدا يرى ولا يرى لونه وانما يرى على زعمكم لاتصال الشعاع به واللون قائم به

وهو مما يجوز ان يرى اتفاقاً بيننا وبينكم

(ص) ومما ينقض عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير اذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها وايضاً الانبعاث انما يكون عن اعتماد الى جهة والسبر يبطله

(ش) يعني مما ينقض قولهم برؤية ما اتصل به الشعاع انا نرى قرص الشمس ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها اذا تعالت في الجو ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى ما بيننا وبينها مع ان الشعاع لم يتصل بقرص الشمس ولا بالنار الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة وان اتصالها سبب للرؤية وايضاً مما يبطل انبعاث الاشعة في الرؤية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والرأي لا يحس في عينه اعتماداً فان قالوا حركة الاجفان توجب خروجها لحفتها فادنى اعتماد يخرجها قيل الرأي يرى ولا يحرك شيئاً من عينه ولو سلم ذلك فجهاث الاعتماد بحسب السبر منحصرة في الجهات الست فاذا خص الاعتماد بجهة منها لزم ان لا تتبعث الاشعة الى غيرها فلا يرى سوى ما في جهة واحدة لكننا نرى دفعة ما في الجهات الست فبطل ما تخيلوه

(ص) ثم لزوم المقابلة يبطل برؤية الانسان نفسه في المرآة والماء قالوا لم تثبت الاشعة فيها لعدم التضريس فانعكست الى الرأي قلنا فيلزم ان لا يرى المرآة والماء لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يرى صورة منطبعة لا نفسه فيها قلنا فيلزم ان لا تبعد بعده

(ش) يعني انه مما يبطل اشتراط المقابلة في الرؤية رؤية الانسان نفسه في المرآة والماء ومحال ان يكون مقابلاً لنفسه اجابوا بأننا نشترط ان يكون المرئي

مقابلا او في حكم المقابل والرأي في هذه الصورة في حكم المقابل قالوا لان
 الشعاع لما لاقى جسما صقيلا لم يثبت به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد
 عليهم بانه يلزم على ما ذكره ان لا يرى الماء ولا المرأة اذ قاعدة الاشعة التي
 باعتبارها صح ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تثبت لها فيها لعدم التضريس كما
 زعموا فيلزم على قولهم أن يرى نفسه ولا يرى المرأة ولا الماء وهو خلاف الحس
 وأجاب الحكماء عن الالتزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لانسلم ان المرئي في
 المرأة والماء لم يقابل الرأي وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها
 نفس الرأي ونحن نقول أن المرئي انما هو صورة منطبعة فيها موافقة لصورة الرأي
 لا نفس الرأي ولا شك حينئذ ان تلك الصورة مقابلة للرأي أجاب أهل الحق
 بأنه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسمي المرأة والماء لازم ان لا تبعد تلك
 الصورة ببعد الرأي منها ولا تقرب بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطحي
 المرأة والماء فوجب ان تثبت بشباتها فدل ذلك على ان المرئي نفس الرأي لاشي
 ينطبع في المرأة والماء وكذلك يلزم لا تتحرك بمركته وهو ظاهر

(ص) ومما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الرأي الا قدر ذاته اذ
 لا يقابل ا كبر منها قالوا الشعاع اعان على ذلك قلنا قد تقدم جوابه

(ش) يعني أنه مما يرد عليهم في اشتراط المقابلة انه يلزمهم ان لا يرى
 الرأي من الاجسام ما هو اكبر من جسمه لانه لا يقابل ا كبر منه فان قالوا الهواء
 المضى الذي بينه وبين ذلك الجسم الا كبر مقابل لذلك الجسم الا كبر فأعان
 على رؤيته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا
 للرأي ليعين بعد رؤيته على رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند
 ذكر جوابهم عما ألزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدته

(ص) ولو سلم ذلك كله فروؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة يهدم ما أصلوه وايضا فما ثبت من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب الكثيرة يمنع ما تخيلوه من الاشعة والموانع

(ش) لاشك انه مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق بصره بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنية الحدقة التي جعلوها شرطا في الرؤية عليه وكذا يستحيل انبعث الاشعة من ذاته العلية لانها اجسام لا تفصل الا من اجسام وكذا يستحيل ان يقابله شيء لاستحالة الجهة عليه فبطل بهذا كل ما أصلوه من اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعث الاشعة والمقابلة ومما يبطل ايضا قولهم رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت الرؤية بانبعث الاشعة لما وصلت مع هذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيرة ترددها لاسيما وهم قد قرروا ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجود حجاب كثيف بين الرائي والمرئي

(ص) واذا نقرر هذا فالبصر عند اهل الحق عبارة عن معنى يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات ويتعدد في حقنا بتعدد ما لم ير من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها وهل قام في العمي مانع واحد يضاد جميع الادراكات او موانع تعددت بعدد ما فاتت رؤيته من الموجودات فيه تردد

(ش) (قوله) عبارة عن معنى يعني لا عن انبعث الاشعة كما نقول المعتزلة وقوله يقوم بمحل ما يعني لا انه يشترط بنية الحدقة كما نقوله المعتزلة فلو خلقه سبحانه في العقب او في اي محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني

بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح ان تكون احاطة الجواهر شرطاً في قيامه به اذ الشرط لا بد ان يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه (قوله) ويتعدد في حقنا بتعدد ما يعني أن بصراً يتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم وقوله وما لم ير من الموجودات فموانع يعني ان كل ما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالحل ادراك يتعلق به لزم ان يقوم بالحل معنى بضاد ادراكه وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع وهو مأخوذ من القاعدة التي سبق بيانها وهي ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او مثله وتعدد تلك الموانع بحسب تلك الموجودات التي لم تر ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها قيام ما لا يتناهي عدده بالعين لان ادراك البصر انما يتعلق بالموجودات والموجودات متناهية فادراكها وموانعها متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذي سميناه مانعاً وجمالوا المعنى على انتقاض البنية الا بأب الهذيل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه الذي نقوله غير انه يجوز عروء المحل عنه وعن الادراك وذلك باطل (قوله) وهل قام في العمي مانع واحد الخ يعني انه مما اضطرب فيه أئمتنا ان العمي هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد الابصار كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والادراكات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من آحاد الابصار والاول رأي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق

(ص) ❖ فصل ❖ ومن الجائزات في حقه تعالى خلق العباد وخلق أعمالهم وخلق الثواب والعقاب عليها لا يجب عليه شيء من ذلك ولا مراعاة صلاح ولا اصلح والا لوجب ان لا يكون تكليف ولا محنة دنيوية ولا اخروية والافعال كلها خيرها وشرها نفعها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته

جل وعز وسعة علمه ونفوذ ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص
كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه فأكرم سبحانه من شاء بما
لا يكيف من انواع النعيم مجرد فضله لا لئيل اليه او قضاء حق وجب له عليه
وعدل فمين شاء بما لا يطبق وصفه من أصناف الجحيم لا لاشفاء غيظ ولا لضرر
ناله من قبله

(ش) مما يجب على كل مكلف أن يعتقد أن افعاله سبحانه وتعالى ذواتا
كانت او اعراضاً كان فيها صلاح العباد او لم يكن لا يجب عليه شيء منها هذا
مذهب اهل الحق وخالفهم المعتزلة فأوجبوا مراعاة الاصلح للعباد وأوجبوا
اللطيف وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير ان
ينتهي الى حد الاجاء وأوجبوا كمال عقل من يريد تكليفه واقداره وازاحة
العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كلف به حتى انه لو أخل بذلك لكانت لهم
خصومة له ومطالبة بحقوقهم تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً ولقد صدق فيهم
قوله صلى الله عليه وسلم القدريّة خصماء الله في القدر ثم دليل فساد مذهبهم
ودليل صحة ما يقول اهل الحق المعقول والمنقول اما المعقول فانه سبحانه فاعل
بالاختيار لا بالاجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب عليه فعل لما
كان مختاراً فيه اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك ولان الموجب في حقه
ان كان قديماً لزم قدم الفعل وقد سبق لزوم وجوب الحدوث لما سواه جل وعز
وان كان حادثاً لزم اتصاف ذاته تعالى بالحوادث وقد سبق استحالتها عليه فهو
سبحانه لا يتحدد له بفعل من الافعال كمال ولا بتركه نقص بل هو الكامل بذاته
وصفاته في ازاله وفيما لا يزال وانما الافعال دللتنا نحن على معرفة وجوده وصفاته
على حسب ما هو مقرر والى هذا المعنى أشرت بقولي والافعال كلها خيرها وشرها

انلج وايضاً لو وجب عليه صلاح العبد لما كافه لما فيه من تعريضه للمعصية فان قيل انما كافه ليشبه قلنا هو قادر ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يخلفه حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخر وايضاً الاصلح للعباد ان يخلفهم في الجنة فلو وجب عليه لما خلفهم في الدنيا وبالجملة لو وجب عليه الاصلح لما وجدت منحة دنيوية ولا آخروية وما احسن مناظرة وقعت بين الشيخ الاشعري والجبائي هي مسألة مراعاة الصلاح والاصلح فقال الشيخ للجبائي ما تقول في ثلاثة اشخاص مات احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافرا والاخر مات بعده مؤمناً فقال الجبائي أما الصغير ففي الجنة وأما الكافر الكبير ففي النار وأما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلى فقال له الشيخ ما بال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن فقال له الجبائي لانه لم يعمل قدر عمله فقال الشيخ من حجته على مذهبكم أن يقول يارب كان الاصلح في حقى ان تكون أبقينى حياً حتى اصل بالعمل الدرجة العليا فقال الجبائي جوابه ان يقول الله تعالى له علمت انك لو بقيت على سن التكليف لكسفت فتخلد في النار فالاصح في حقك موتك صغيراً كما فعلت بك لسلامتك من الخلود في النار التي هي اعظم غنيمة فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعم الجنة فقال له الشيخ فاذن يقوم الثالث الذي مات كبيراً كافراً بل وكل كافر من دركات لظى فيقول يارب كننا نرضى منك بأدنى من مرتبة هذا الصبي فما بالنا لم تمتنا صغيراً قبل التكليف وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي فهبت الجبائي ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ رضي الله تعالى عنه وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قال تعالى ان توزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال وأما المنقول فقول الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم

يسألون وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ونحو ذلك مما هو كثير (قوله) فاكرم سبحانه من شاء الى آخره يشير الى ان الاعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها بالنسبة اليه تعالى وما ائيب عليه منها او عوقب فهو بحض فضله تعالى او عدله وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى بين الشرع ما اخبر سبحانه ان يدل عليه من غير ان يكون بينهما ربط عقلي وتسمية الثواب والعقاب جزاء لانهما في صورة الجزاء لسبق ما يدل عليهما شرعاً وقد ورد انه سبحانه يخالق لفضله النار قوماً يعذبهم بها ولفضله الجنة قوماً ينعمهم بها من غير ان يستبق عمل للفريقين

(ص) وكلا النوعين دال على سعة ماله وانقياد جميع الممكنات لارادته وعدم تعاصيها على باهر قدرته كل منها واقع على ما ينبغي من جريه على وفق علمه وارادته من غير ان يتجدد له بذلك كمال او نقص لاحالاً ولا مالا فالوجوب اذن والظلم عليه محالان اذ الوجوب يستدعي تعاصي بعض الممكنات والظلم يستدعي التصرف على خلاف ما ينبغي

(ش) مراده بكلا النوعين الثواب والعقاب اي اذا نظر الى الثواب وما احنوت عليه الجنة من دقائق النعم الحارقة للعوائد التي لم تخطر قط على بال والى مثلها من دقائق العذاب وما احنوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من صفاته حتى يجب عليه ذلك بل كل كمال يليق به فلم يزل متصفاً به في الازل وما لا يزال ولا يوجب له فعله او تركه نقصاً حتى يستحيل عليه واما فائدتها بالنسبة اليها فهي مستوية في دلالتها لنا على وجوده تعالى ووجود صفاته العلية وسعة جلاله وعظيم جلاله بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلق الله تعالى الاضداد الا قوة علم بعظيم اختياره

وسعة ملكه وانه ليس مجبوراً على فعل من الافعال

× (ص) ومن هنا تعلم استحالة ان يكون فعله تعالى لغرض لانه لو كان له غرض في الفعل لا وجبه عليه والا لم يكن علة له فيكون مقهوراً كيف وربك يخلق ما يشاء ويختار وايضاً فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقد مر برهان حدوثه او حادث فيفتقر الى غرض ثم كذلك ويتسلسل فيؤدي الى حوادث لا أول لها وقد مر برهان بطلانه وايضاً فالغرض اما مصلحة تعود اليه او الى فعله والاول محال لاستلزامه اتصاف ذاته العلية بالحوادث والثاني محال لعدم وجوب مراعاة الصلاح والاصح ولانه قادر على ايصال تلك المصلحة الى العبد مثلاً من غير واسطة ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه او التسلسل لنقل الكلام الى تلك المصلحة نفسها ×

(ش) يعني انك اذا عرفت استواء الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء لزم ان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اي لا علة لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاد ذلك الفعل او اعدامه بل هو جل وعلا مختار في كلا الامرين واستدل في العقيدة على هذا المطلب بأوجه الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجباً عليه لا يتأتى له تركه وبيان الملازمة ان معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلاً على ايجاده بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجباً للفعل والا لم يكن غرضاً له علة فيه فقولي والا لم يكن علة له بيان للملازمة واما قولي فيكون مقهوراً فهو بيان للاستثنائية وهي قولنا لكنه لا يكون الفعل واجباً عليه لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره اذ المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتأتى تركه وقد علمت

فما سبق وجوب كونه جل وعلا مختاراً فبطل اذن ان يكون في فعل من افعاله
 غرض بحمله على الفعل قال تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار » الثاني ان الغرض
 اما ان يكون قديماً فيجب قدم الفعل والا كان الباري جل وعلا ناقصاً لفوات
 غرضه او حادثاً فيحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو من جملة الافعال
 الحادثة ويلزم التسلسل وحوادث لا اوّل لها باطل وقد سبق برهانه الثالث
 الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود الى خالقه والاول
 باطل لانه يوجب اتصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه ويوجب ايضاً ان
 يكون ناقصاً في ذاته وانما تكمل بافعاله والثاني باطل لما عرفت من عدم وجوب
 مراعاة الصلاح والاصح عليه تعالى ولان غرض العبد انما هو حصول لذة له او
 دفع ألم والله سبحانه وتعالى قادر على ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضاً ننقل
 الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة الفعل فان
 قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه لانها صارت غرض نفسها وان
 قيل لغرض زائد عليها نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما عرفت
 وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء
 اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجمل الشرعي ورعيه تفضلاً لا بالحكم
 العقلي وايجابه الاحكام ولهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب
 القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وتؤول
 بأن مراده الباعث للمكف على الامتثال لا الباعث له تعالى على الحكم والحق
 انها مع ذلك عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من
 افعال الله تعالى موهمة للتعليل بالاغراض كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون فانه يجب تأويله فتجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة

مثلاً في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً وهو من الاستعارة
التبعية على ما نقرر في فن البيان

(ص) قالوا اذا لم يكن غرض فالفعل سفيه قلنا السفه عرفاً ما فعل مع
الجهل بالعواقب او ترجيح اللذات الحاضرة حتى يفعل السفيه ما فيه ضرره او خفاه
وهو لا يشعر وأين هذا من فعل المتعالي عن تجدد كمال او نقصان الذي لا يعزب
عن علمه شيء على الاطلاق في سرواعلان ✕

(ش) هذه شبهة من جهة المعتزلة القائلين بشبوت الاغراض الموجبة
للافعال والاحكام ونقرر بها ان قالوا لو كان الفعل او الحكم واقعاً بغير غرض
لازم السفه او العبث من صدره منه لكنه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث والسفه
فيمستحيل اذن ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة وذلك ان السفه
في العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل حتى ان السفيه يفعل ما يضربه
او يهلكه حالاً او مآلاً وهو لا يشعر او يشعر لكنه لجهله وخفة عقله يرجح المرجوح
من قضاء لذة حالية لا بقاء لها مثلاً على عقوبات عظيمة دائمة واما العبث فيطلق
في العرف على فعل الشيء مع الذهول او عدم القصد وهذا كله لا لزوم بينه
وبين نفي الغرض لانا نقول انه تعالى لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها
جارية على وفق علمه وارادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها بل
هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وابداً فيما لا يزال ثم الحكمة المنسوبة اليه تعالى
عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها واتقانها فهي تقتضي العلم والقدرة
وهما واجبتان له تعالى لا يفعل الشيء لغرض كما زعمت المعتزلة واذا فهمت هذا
في افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضاً جارية على وفق علمه لا يتطرق له من
قبلها نقص كيفما وجهها على عبده وان فسرت المعتزلة السفه والعبث بنفي

الغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقضاري الامر انا نمنع على هذا التقرير
اطلاق هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لايهامها معنى يستحيل في حقه تعالى
وهو ما ذكرنا انهما يدلان عليه عرفا لما ذكروه من دلالتها على نفي الغرض

(ص) واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض
بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من تصور على الغيب ورأى ان العقل يتوصل
وحده دون شرع الى ادراك الحسن والقبيح عنده جل وعلا على انه لو سلم لهم
ذلك جدلا لم يجزم العقل بشيء من ذلك لتعارض اوجه من النظر في ذلك
متضادة فاننا لم نعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجيء الشرع
(ش) لما حقق ان مذهب أهل السنة ان الافعال كلها مستندة الى الله

تعالى ابتداءً من غير واسطة لاثاثير لغيره في شيء منها لزم ان الافعال كلها
مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث ذاته او صفته ولا يتصف بعضها
بالقبح من حيث ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذن في ادراك حكم شرعي لها
اذ لا سبب له على ما عرفت فليس الحسن شرعاً عند أهل الحق الا ما قيل فيه
افعاله وليس القبيح شرعاً الا المقول فيه لا تفعلوه وتخصيص كل واحد منهما بما
اخص به من الافعال لا علة له وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة
وقبيحة من جهة العقل وزعموا ان منها ما يدركه العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه العقل بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف عن ادراكه الا بانباء الشرع
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقضوا ان
الشارع في هذا النوع مخبر عن حال المحل لا انه أنشأ فيه حكماً قالوا كالحكيم
الذي يخبران هذا المقار حار او بارد ثم اختلفوا فذهب القدماء منهم الى ان

الافعال حسنة وقبيحة لذاتها وقال قوم منهم هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضى عدم المفسدة وكالزنا المشتمل على اختلاط الانساب المقتضى ترك تعاهد الاولاد وقال قوم منهم بالفرق بين القبيح فهو قبيح لصفته والحسن فهو حسن لذاته وحجتهم ان الذوات كلها مستوية والتميز انما هو بالصفات فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه الفعل يقبح او يحسن بوجه واعتبار كضرب اليتيم بحسن ان كان للتأديب ويقبح ان كان لغيره والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال لا تأثير للعباد في شيء منها حتى يحسن عقلا طلبها منهم او النهي عنها وانما مرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال اماراة على ما جمعت عليه من ثواب او عقاب او عدمها ولو اتصف الفعل بالحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لما كلف الله الكافر بالايمان والتالي باطل بالاجتماع وبيان الملازمة انه تعالى علم ان الكافر لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف بمستحيل وهو قبيح عندهم وايضاً لو كان الفعل حسناً او قبيحاً لذاته او لصفة لازمة لما اختلف بأن يكون تارة حسناً وتارة قبيحاً ولا اجمع النقيضان في قول التعال لا كاذب غدا صدق او كذب والبحث في المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل (قوله) على انه لو سلم ذلك جدلاً لم يجزم العقل بشيء لتعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لا خفاء في فساد مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضاً يستبين فساد مذهبهم في ان العقل يدرك حكم الشرع في الافعال وان لم يبعث نبى على تقدير ان يسلم لهم جدلاً اصل التحسين والتقيح عقلاً لتضاد اوجه النظر بحيث يستبين بها فساد رأيهم في ذلك فاننا لو نظرنا قبل مجيء الشرع في شكره تعالى على انعامه علينا لكان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير ان يتوقف في ذلك على محبي شرع لان معرفته تعالى ومعرفة كونه منعا
يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك بدونه حسن شكر المنعم وقبح كفرانه
فيدرك اذن وجوب الشكر وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر
لو وجب قبل الشرع لكان له فائدة اذ ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب
لكن ثبوت الفائدة قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما ان ترجع الى العبد
الشاكرا او الى الرب المشكور وعودها الى العبد اما في العاجل او في الآجل
والاقسام كلها باطلة اما بطلان عودها الى العبد عاجلا فلانه انما يحصل في العاجل
التعب فقط واما بطلان عودها اليه آجلا لان العقل لا مجال له قبل الشرع في
شيء من امور الآخرة اجماعا واما بطلان رجوعها الى الرب تعالى فلتعاليه
جل وعلا عن ان يتجدد له كمال بل هو الكامل بذاته وصفاته الازلية والغنى عن
الخلق واعمالهم فهذا الوجه من النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه
الذي اوجبه عندهم وهو ادراك كونه تعالى منعا فان قالوا لا نسلم انه ليس في
الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من العقوبة التي يحتمل
ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذلك يحتمل ان يعاقب على فعل
الشكر من وجهين الاول انه اتعب فيه الذات المملوكة لله تعالى وتصرف في
ذلك بغير اذنه فصار كمن شكر ملكا اوصل له نعمة بأن يتعب عبيد الملك في أداء
شكرها بغير اذنه فلا اشكال انه قد تعرض بنفسه بشكر الملك على هذا الوجه
للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة صغيرة من خبز
الشعير مثلا وله من خزائن انواع الاطعمة واجناس الاموال مالا نهاية له ولا
ينقص بما يعطى منها ثم صار ذلك الفقير المحتاج يذكر الملك ويثني عليه في
المحافل على اعطاء تلك الكسرة من الشعير لاستحقاق العقوبة منه لاستهزائه بالملك

واستصغاره قدره حين يمدحه بما لا بال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا والآخرة كلها بالنسبة الى عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه وجلاله كلا شيء فقد بان لك بهذا ان دخول العقل الى طلب احكام الله تعالى في الافعال بميزان التحسين والتقييح دخول بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسئاً وهو حسير فالحق وقف ذلك على الشرع واللبأ في معرفته الى السمع فوجب البحث عن النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفصل الذي نشرع فيه الان

(ص) ❖ فصل ❖ ومن الجائزات ويجب الايمان به بعث الرسل الى العباد ليبالغهم امر الله سبحانه ونبيه واباحنه وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفت ان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينها

(ش) لما فرغ من الالوهيات وما يتعلق بها شرع في النبويات وينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل الاولى في معنى النبوة والنبي والرسالة والرسول والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك . المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبي لغة . النبوة في اللغة على وجهين مهموز وغير مهموز فاما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر ويحتمل ان يكون فاعل بمعنى مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي هو منبأ بما اطعمه الله تعالى عليه ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلا واما في لغة من لم يهمز من أصله فهو مأخوذ من النبوة بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض يقال نبأ الشيء اذا ارتفع فالمعنى على هذا ان النبي مرتفع على طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى وليست النبوة صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة فانهم يرون التزكية والتخلية صقلا في مراة النفس الى ان تنهياً لما لا تنهياً لا دراكة غيرها وانما مرجع النبوة

الى اصطفاء الله تعالى عبدا من عبيده بالوحي اليه فالنبوة عندنا هي اختصاص
 بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاول
 والثاني رسول فقط وبالاول نبي فالرسول اذن اخص من النبي مطلقا فكل
 رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص بوجه
 فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي في من اوحى اليه من البشر ولم يؤمر
 بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه من الملائكة وبعث الى غيره وقيل هما
 متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون
 بالانزال على غيرهم مع انهم يوحى اليهم . المسئلة الثانية في حكم الرسالة مذهب
 اهل الحق ان الرسالة ممكنة بنضل مولانا جل وعلا بها وأوجبها المعتزلة عقلا على
 اصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والاصح ومنعتها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد
 المذهبين ان حقق ما مضى من بطلان أصل التحسين والتقبيح ومراعاة اصل
 الصلاح والاصح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحجج وقد اوضح الحق وصار
 نهارا . وأما المسئلة الثالثة فنذكر ما يتعلق بها مع لفظ العقيدة وقولي ليباغوهم
 عن الله الى آخره اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وخص هذه الفوائد
 لانها مقصورة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدونهم وأما غيرها مما اوضحوه
 من الاحكام العقلية وادلتها القطعية فقد يتوصل العقل بدونهم الى شيء منها
 لكن ظهرت الفائدة في هذا النوع وشبهه أنهم أرشدوا العقول الى الحق فيه
 بدون كبير تعب وفطنوها الى دقائق من الانظار لم تكن تستقل بادراكها وقطعوا
 معاذر الخلق من كل وجه (قوله) وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع الاشارة
 راجعة الى الامر والنهي والاباحة وخطاب الوضع هو الحكم على أمر بأنه سبب
 او شرط او مانع لتلك الاشياء المذكورة فالسبب حكم الشرع على دخول الوقت

بأنه سبب لجوب الصلاة والأمر بها وعدة المرأة بأنها سبب لمنع النكاح وانعقاد البيع
بأنه سبب لباحة التصرف في المبيع (وقوله) ولا ما بينهما وهو ما ليس بطاعة
ولا معصية كالمباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع
(ص) وتفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وهي فعل
الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متحدي به قبل وقوعه غير
مكذب لعجز من يبغي معارضته عن الاتيان بمثله //

(ش) المعجزة اسم فاعل مأخوذ من الاعجاز مصدرا عجز وعي لفظه أطلق
على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في
اطلاق لفظ المعجزة عليها توسعا من وجهين احدهما ان اللفظ يشعر بحقيقة العجز
ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا
يقارن المعجوز عنه والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فقد تسوَّح
واطلق العجز على انتفاء القدرة كما يتسامح في الجهل ويطاق على انتفاء العلم الوجه
الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يشعر بفعل العجز والله تعالى هو فاعل العجز فسمى
ما فعل العجز عنده معجزا مجازا وأما قوله وهي فعل الله سبحانه الخ فشرح هذا يستبين
بيان ما احتراز منه بكل قيد من تلك القيود واليه الاشارة بقوله

(ص) فاحتراز بالاول من القديم فليس فعلا لله تعالى فلا يكون معجزة
ودخل فيه الفعل الذي تعلقته القدرة الحادثة به كتلاوة النبي صلى الله عليه
وسلم القرآن فهو معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون غيره اذ غيره اذا تلاه
انما يحكيه وليس هو الا خذله عن الملك ودخل فيه ما لا تعلق به القدرة
الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر والشجر وغير ذلك وغين بعض

أصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول فتكون معجزة القرآن على هذا في نظمه المخصوص واطلاع النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك دون سائر الناس وكلا الأمرين ليس هو من فعله ولا من كسبه وهذا الثاني اظهر والله أعلم (ش) يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلاً لله تعالى من ما لا يكون فعلاً له تعالى كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم اختصاص بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين في اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح الارشاد ومثله بتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن ونظير ذلك ايضاً المشي على الماء والتخلق في جو السماء اذا وقع التحدي بهما فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضاً مقدورة للعباد بمعنى ان القدرة الحادثة تتعاقب بها لا على سبيل التأثير وجعلها امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري تعالى لا من حيث كونها مكتسبة ومال الى ان القدرة على ذلك معجزة واورد عليه بانه اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون القدرة معجزة وان كانت فعلاً لله تعالى خارقة للعادة غير مكتسبة لان شرط ثبوت كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقاً بدعواه آية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدى بها النبي وباقي العقيدة واضح (ص) فان قلت قد يتحدى النبي بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام فكيدوني جميعاً ثم اقضوا اليّ ولا تنظرون فقد وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان اعلامه واخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله خلقه له ومنهم من قيد هذا الاعتراض فراد لا دخال ما ورد من قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله او ما يقوم مقامه

(ش) هذا سؤال يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلاً وذلك ان المعجزة قد تكون عدم فعل لا فعلاً كالتحدي بالعصمة من اذابة الخلق في المثالين المذكورين فان التحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا قال التحدي المدعي للنبوّة آتني ان لا يقوم احد من هذا الاقليم مدة ضربها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل أجاب ابن دهاق بالجواب الذي ذكرته في العقيدة وهو رد المعجزة الى العلم بذلك والاخبار به على وفق الواقع وأجاب امام الحرمين بان القعود المستمر على خلاف الاعتياد في مثل آتني ان لا يقوم احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك على خلاف المعتاد في المثالين الآخرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع في الفرض بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تحدى نبي بان يعدم الله هذا الجبل العظيم لكان التحدي به هنا عدماً فان اجاب بان العدم الاضافي فعل تؤثرفيه القدرة كما يقول التماضي ومن تبعه وان العدم ليس بقطع الاعراض لم يستقم له ذلك لان رأيه ان العدم الطارئ لا يصلح ان تؤثرفيه القدرة فبطلت حياته ولزمه اتباع تقييد الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فهو حسن لو سلم مما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بأن التحدي في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوماً كالعلم والخبر في المثل المذكورة وفيه نظر (قوله) كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع التحدي بعدمه

(ص) واحترز بقوله خارق للعادة من المعتاد فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه وان كان سببه العادي نادراً خلافاً لمن جعل السحر خارقاً لكن لسبب خاص به ومن المعتاد ايضاً ما يوجد في بعض الاجسام

من الخواص كجذب بحجر المغناطيس

(ش) انما اشترط كون الفعل خارقاً لعدم ثبوت الاعجاز بدونه وايضاً فان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ومتماد الوقوع لا يدل على ذلك لعدم اختصاصه ولا يشترط كون الخارق معيناً من جهته اتفاقاً (قوله) ومن المتماد ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان المعجزة لا بد وان يعرى وقوعها عن جميع الحيل المتمادة في الكثرة او الدور ولاجل ان هذا النوع النادر من المتماد ولا يدل على شيء اوردت البراهمة على هذه الشرطية بان قالوا قد استقر في اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالطسمات وأنواع الحيل كجر الثقيل بالخنيف وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب من ذلك في اول رؤيته وقضي بانه مما يخالف العادات فما الذي يؤمنكم ان مدعى النبوة اطاع على علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما اذا أتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقاً والجواب انا انما نستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات ونحن نعلم قطعاً ان احياء الموتى وقاب العصى حياة وبراء الاكمة والابرص من غير معاناة ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص في هذه العلوم وقد تقترن بالشيء قرائن تفيد العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذي ذكرتموه وقد طرد الله عادته في حق أنبيائه وأصفياؤه بانه يقطع عنهم الوهم ببعدهم عن ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعب شعيب بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة وآخر يخافه امياً يمنعه من المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت تلمون قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن الصدق المقترنة بما يرفع اللبس والمخالطون للانبياء الباحثون عن احوالهم والساعون في

ابطال دعواهم يجدون من احوالهم ما يحيل نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بأنهم في عناد في انكار نبوتهم وجميعهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسدة ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون لشخص نسبة الى ما ذكره الا ويعلم ويقرع به وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو ان السحر له سبب عادي مرتبط به بخلاف المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله امر خارق للعاد يطرد الارتباط بسبب خاص به قال وزعم القرافي انه غير خارق للعادة وغرابته انما هو بجهل اسبابه لا كثر الناس كصنعة الكيمياء بعيد.

(ص) وبقوله مقارن لدعوى الرسالة مما وقع بدون دعوى او بدعوى غير دعوى الرسالة كدعوى الولاية

(ش) هذا الذي ذكرت مما تتميز به المعجزة عن الكرامة وذلك ان الكرامة وان كانت امرا خارقا للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوى النبوة وبهذا يزول اللبس بينهما ومن أئمتنا من ذهب الى ان الفرق بينهما ان الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمراد بالاختيار والارادة هنا الشهوة والتمنى اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد ومراده ومن الاثمة من فرق بينهما بان كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي كاحياء الموتى وابراء الائمة والابرص وقلب العصاحية وفاق البحر اطوادا والاستاذ يصرح بمنع هذا ومنع غيره من الخوارق على يد الاولياء وانما يجوز ما يجري مجرى اجابة الدعوى كوجود ما في البرية وغير ذلك مما يكرم الله تعالى به عباده ولا يباع خوارق العادات وهو لا يزعمون ان قول النبي لا يأتي احد بمثل ما اتيت به بمنع من وقوع شيء من معجزات الانبياء على ايدي الاولياء املا يؤدّي الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع بان تحدي النبي مقيد بانه لا يظهر ما أتى

به على يد من يبغى معارضته ومناقضته ولا على يد منفر كذاب ويدل على هذا التقييد ان ظهور ما أتى به على يد نبي آخر لا يقدح في معجزاته اتفاقا ومذهب الحققين جواز وقوع الخوارق كلها على يد الولي باختياره وبغير اختياره وان الفرق بينها وبين المعجزة ما قدمناه أو لا من دعوى النبوة وعدمها والولي انما يظهر على يده ما يظهر من الكرامات ببركة متابعتة للرسول والاقتداء به فهو أحق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضده واما الفرق بين الكرامة وبين السحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح بخلاف السحر فان الخارق فيه انما يظهر على ايدي الكفرة والفساق وحد بعضهم الكرامة فقال هي عبارة عن ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال يخرج بقوله على يد عبد ظاهر الصلاح السحر والاستدراج وهو خالق الخارق على يد الاشقياء كالديجال وفرعون والجهالة الضالين المضلين وبقوله ليس بنبي خرجت المعجزة وبقوله لا في الحال ولا في المال خرج الارهاص وهو عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي كان ظهر في جبين عبد المطلب مأخوذ من الرهص بكسر الراء وهو أساس الحائط فاطلق على هذه العلامات الارهاص لانها تأسيس لقاعدة النبوة (قوله) كدعوى الولاية يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف

(ص) وبقوله متحدي به قبل وقوعه اي يقول آية صدقي كذا مما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي به لكن بعد وجوده
(ش) التحدي هو طلب المعارضة وأصله من الحداء ان يتماهى فيه الحاديان ويقال تحديت فلانا اذا ما ريتته ونازعته للأغلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وليس من شرط التحدي ان يقول لا يأتي احد بمثلها بل

يكفي ان يقول آتي ان يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل على صدقه في مقالته نعم تعذر صدورها عن مثله اذا كان ينبغي معارضته لا بد منه لا لاجل التحدي بل لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة للعادة واقعة على وفق دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع قبل الدعوى تساوي فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعاوي وكذا الواقع بعد دعوى الرسالة ولكن لم يتحد به اضلا ثم المعجزة ان ادعت معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير معينة فقال سيف الدين الآمدي اكبر اصحابنا اشتراط الماثلة والذي اختاره القاضي ان الماثلة غير مشترطة وهو الحق وانما لم استغن بما قدمت من اشتراط كون المعجزة مقارنة لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو التحدي بها لانها قد تقترن بدعوى الرسالة اي ولا يتحدى بها اي لا يدعيها آية صدقه

(ص) وهل يجوز تأخير المعجزة عن موته قولان للاشعري وقال بالثاني ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه

(ش) هذه المسئلة انما تعرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه وقال آية صدقي أن يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرح المعتبرة بمنع ذلك ووافقهم القاضي الا ان مأخذه غير مأخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقييح فقالوا لو تأخرت حجته الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب توقيره وتعظيمه والوفاء بحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له وذلك

منع للخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا يحسن ممن وجب ان يكون
 حكما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال قولهم بوجهين احدهما من جهة ابطال
 التحسين والتقييح ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تحقيق ذلك الثاني على
 تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال لا يمتنع ان يكون صلاح بعض
 الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا
 الخلق في قولهم ويزول عنهم هذا الخلق بموت محسودهم ويتلقون حينئذ ما يكون
 منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اوتوا من حسد وحب رياسة وانفة من
 التبعية فلا يمتنع في المعلوم على أصل التحسين والتقييح ان يكون صلاح قوم في
 تأخير المعجزة واما القاضي رضي الله عنه فقد يحتج بأن الرسالة مرجعها الى
 تعلق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الآية لا تتحقق الا
 في وقت امتناع ما هي آية عليه ورد بأنه تبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ
 ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب عنه وجود الآية فانها تدل على ما سبق
 من دعواه وقد جوزنا تأخير الآية الى زمن مضروب في حال الحياة فينتج ان
 تأخر الى اجل مضروب بعد الوفاة فيستبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة
 وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة
 الا ويجوز على هذا ان تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة واجيب بان غايته
 بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يده لتطرق هذا
 الاحتمال فيها ولا ريب اننا نقول بموجبه فان دلالة الكرامة على الولاية ليست
 قطعية ولو أمنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا
 ويكون من ظهرت على يده من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضاء بأنه
 لا ينحتم له بالسعادة ولهذا كان الاولون لا يثقون بها بل لا يزدادون معها الا خوفا

واحتج أيضاً القاضي بما اشرنا اليه في اصل العقيدة من ان تأخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد تضيع معه فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصاراه استبعاد وجود الحفظ منهم لشرعه فلا يصلح ان يكون دليلاً على عدم الجواز على انه يمكن تدوينه على وجه يتأتى حفظه بعد موته هذا ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سائع واما ان سوغناه فالامر في ذلك واضح وبالله التوفيق.

(ض) وبقوله غير مكذب مما اذا قال آية صديقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب الميت المتحدي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واختار بعض المتأخرين عدم القدح في تكذيب اليد وشبهها لعدم التحدي بتصديقها

(ش) مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي يتحدي باحيائه انه قادح لكن بشرط ان لا تطول مدته في عودته الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قادح مطلقاً وحجته ان التحدي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا حي كافر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجماد ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجماد مكذب وهو نفس الآية والنطق في احياء الميت هو المكذب وليس هو المدعي آية فافترقا من جهة ان المكذب هو المدعي آية الصديق في احدى صورتين وليس المكذب في الاخرى هو المدعي آية ورأى بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب اليد ونحوها لا يقدح ايضاً لما اشرنا اليه في الاصل من ان التحدي انما وقع فيه ايضاً بمجرد النطق وقد وقع والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه قال المقتراح والتحقيق في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة وانها لا تدل دلالة

المعقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة فاذا تمهد ذلك قلنا في المسئلة ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله منزلة قوله لمدي النبوة صدقت هل يجده ضرورة ضد كون الآية الخارقة مكذبة أم لا فاذا لم يجده علم ان المعجزة المستعينة للعلم الضروري لم تحصل وهذا مأخذ الكلام

(ص) وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية او عادية بحسب القرائن اقول اما على الاولين فيستحيل صدورهما على يد الكاذب لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي وعلى الثاني من الخلف في خبره جل وعلا اذ تصديق الكاذب كذب والكذب عليه جل وعلا محال لان خبره على وفق علمه فيكون صدقاً فلواتفى لانتفى العلم ملزومه وهو محال لما عرفت من وجوبه فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشئ يخبر عنه بالكذب قلنا كلامنا في الخبر النفسي لا في الالفاظ لاستحالة اتصاف الباري تعالى بها والعالم منا بالشئ يستحيل ان يخبر الخبر من قلبه الذي قام به العلم بخبر كذب على غير وفق علمه غايته ان يجد في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضاً لو اتصف الباري تعالى بالكذب ولا تكون صفته الا قديمة لاستحال اتصافه بالصدق مع صحة اتصافه به لاجل وجوب العلم له تعالى ففيه استحالة ما علمت صحته

(ش) اعلم ان دلالة المعجزة لا يصح ان تكون من جملة الادلة السمعية اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها على ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل الاستاذ قالوا لان خلق الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعواه وتحديد مع المعجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل

اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على ارادته تعالى لذلك بالضرورة وبالجملة فقد جعلوا التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص مع جواز ان يعري ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث كسائر صفات الافعال الحادثة وقد علمت ان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها الجائز يدل عقلا على ارادة الناعل وهو الباري تعالى لذلك لما نقرر ان الطبيعة والعلة لا يختصان جائزا بالوقوع بدلا عن جائز يساويه واعترض على هذا القول بان التصديق عندنا خبر عن الصدق وخبر الله تعالى اذلي لا يصح ان يكون حادثا ولا صفة لحادث فلا يصح ان تتعلق به الارادة لانها كالقدرة لا تتعاق الا بالتمكن وقد يجاب بان التصديق الذي تعلقت الارادة هو التصديق لهذا الخارق اي خلقه له دالا على خبره تعالى بصدق رساله فيكون خبره الدال على صدق رساله مدلولاً لهذا التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادته جل وعز ويجاب بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط المذكورة يدل على ارادة الله تعالى صدق التصديق اي صدق الرسل الناشئ عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق والله اعلم وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لا تدل دلالة الادلة العقلية من حيث يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة والدليل العقلي لا يصح ان يوجد عاريا عن دلالته وقال المقترح وهذه مغالطة فان الدليل ليس بمجرد وجود الخارق بدون دلالة النبوة وانما الدلالة من حيث اجابة دعوى التحدي بالخارق فبجرد الخارق لا يدل اذن فلم يكن هذا نقضا على من اجراها مجرى الادلة العقلية الثاني ان دلالتها وضعية كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضعة قد تعرف بصريح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت كذا

فاعلم بذلك قصدي في طلبك ففعل ما واصله عليه فان من وقعت معه المواضعة
يفهم طلبه على حسب ما واصله عليه وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد
المتواضعين وبفعل من الثاني من غير ان يسمع كلامه فاذا قال شخص في محفل
بجلاس ملك وقد تأزر مجلسه بجمع انا رسول الملك اليكم وأيتي ان يخرق عاتته
وهو بمراي من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك ان كنت صادقاً فاخرق عادتك
وقم واقعد فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح بالمواضعة على ان خرق عادته
بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المقترح وكثير ان هذين الرأيين يرجعان
الى قول واحد وهو ان الدلالة عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر
في هذا قريب الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال على خجل
الحجل ووجل الوجل وخوف الخائف قالوا فان خلق الله تعالى لهذا الخارق على
هذا الوجه المفروض يدل على صدقه بالضرورة عادة فعلى الرأيين الاولين يستحيل
عقلاً صدور المعجزة على ايدي الكذابين اما على الاول فلما يلزم من نقض الدليل
العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل شبهة و يصير العلم الذي
استلزمه جهلاً مركباً وذلك قاب للحقائق ولا خفاء باستحالاته وأما على الثاني وهو
المواضعة فلما يلزم من الخلف في خبره تعالى لان حكم المواضعة في الفعل حكم
الكلام الصريح ثم لما كان هذا يتوقف على معرفة استحالة الكذب على الله تعالى
ذكروا في بيان استحالاته عليه أوجها اشرفنا الى بعضها في اصل العقيدة احدها
للاستاذ والامام قالوا كل عالم يجد في نفسه حديثاً يطابق معلومه وهذا هو عين
الخبر الصدق والله جل وعلا عالم بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على
وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه لانه
لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك الشيء وذلك في حق من عم علمه

ما لا يتناهى محال واعترض على هذه الحجة بما اشرنا اليه في الاصل وهو ان قيل
قد وجدنا العالم مناشيء قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس
العلم اذن ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل وأجيب عنه بمنع ان العالم
بالشيء يخبر المحل الذي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعالم منا
انما هو في خبر لسانه اللفظي اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا على وفق عقده
وغاية ما يجد في نفسه تقدير اخبار ووسوسة بالكذب لا الخبر بالكذب والا فانه
جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتى يقوم العلم والصدق بمحل والكذب بمحل
آخر ويستحيل عليه الوسواس والتقدير الحادثة الثاني من ادلة استحالة الكذب
عليه تعالى ان كل مخبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر على وفق
علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتصف بجائز وذلك يمنع ان يتصف
بضده الذي هو الصدق وفيه منع لما علمت صحته وهو محال الثالث قد ثبت
اتصافه تعالى بالكمال والصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص على الله تعالى
محال فوجب كونه صادقا

(ص) واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية بحسب القرائن فحيث حصل
العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا انتقاب
العلم الضروري جهلا ولم يجر سبحانه وتعالى عادته من اول الدنيا الى الان الا
بعدم تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر ونحوه اظهر الله فضيخته عن
قرب فله الحمد على معاملته في ذلك ونحوه بحض الفضل والكرم ويجوز ان تظهر
المعجزة على يد الكاذب لو انخرقت العادة ولا يحصل حينئذ بها علم صدقه والا
لكان الجهل علما وتجويز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق الحق
لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من جواز الشيء وقوعه ألا ترى انا نجوز استمرار

عدم العالم مع علمنا ضرورة بوجوده اذ معنى الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لا انه محتمل الوقوع

(ش) هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول بان دلالة المعجزة عادية ان تظهر المعجزة على ايدي الكذابين ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوتههم والا انقلب العلم جهلا الا انه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الامر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عاداته ان يفضح كل من اراد ان يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقراء من عاداته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بان النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين فكل من ادعي بعده منصب النبوة فليس الا الاسلام أو السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر على يده وقد ازم المعتزلة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي الكذابين من جهة اخرى وهي ان قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ولا يتعين في حقه مراعاة صلاح ولا اصلح فما الذي يؤمنكم من خلق خوارق العادات على وفق دعوى المدعين للنبوة ويكون المراد من ذلك اظهار الضلالات فاما القائلون بالرأيين الاولين في وجه دلالة المعجزة فاجابوا على مقتضى الوجهين اما على الاول فقالوا نعم يجوز للباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين ولكن لا مع وجود البياض والمعية في التقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهو ان الدليل من جهة المواضع فقالوا يجوز ان يضل لا بالخلق في القول واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام ناص على التصديق فلا يصح الاضلال به لاستحالة الخلف في خبره تعالى فكذا لا يصح

الاضلال بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضعة واما على الرأي الثالث وهو ان دلالة المعجزة عادية فأمر الجواب أيضاً سهل وهو ان آية صدق النبي صلى الله عليه وسلم حصول العلم لنا عن تلك المعجزة فاذا حصل انتفى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه والا انقلب جهلاً وتجوزنا عقلاً كذب المحق الذي تيقنا صدقه لا يقدر في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب في حقه انه لو وقع بدلاً عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال لا ان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه تعالى وكثيراً ما نعلم وقوع أشياء علمياً ضرورياً مع تجوزنا عقلاً نقيض ذلك الواقع وذلك كعلمنا بوجودنا فانه لا يستريب فيه عاقل وان كنا نجوز عدمنا بمعنى لو استمر عدمنا ولم نوجد اصلاً لم يلزم منه محال لا بمعنى ان عدمنا يحتمل الحصول لنا حال علمنا بوجودنا (قوله) في المحق الاولى تعلقه بخرق العادة اي تجوزنا عقلاً خرق العادة في حق المحق بمعنى لو كان الواقع في حقه الكذب بدلاً عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه كما علمت لما لزم منه محال لا يقدر في علمنا بصدقه

(ص) واذا علم صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام لدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما أتوا به عن الله تعالى ويستحيل عليهم الكذب عقلاً والمعاصي شرعاً لاناً مأمورون بالاعتداء بهم فلو جازت عليهم المعصية لكننا مأمورين بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وبهذا تعرف عدم وقوع المكروه منهم ايضاً بل والمباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله تعالى التوفيق

(ش) الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمها قبل النبوة فالذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى انه لا يمنع عقلاً على الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع ذلك وهو مخار القاضي عياض على انه قال تصوّر المسئلة كالممتنع فان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا محال للعقل لكن دل السمع بعد ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل البعثة وذهب الروافض الى امتناع ذلك كله عليهم عقلا قبل البعثة ووافقهم اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة ومعمد الفريقين التقييح العقلي لان صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس وينفر الطبايع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة من بعثة الرسل فيكون قبيحاً عقلا وقد سبق الكلام على فساد اصل التحسين والتقييح العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعدد المكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبايعونه عن الله تعالى فلو جاز تعدد المكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما جواز صدور المكذب منهم في الاحكام غلطاً او نسياناً فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوذه القاضي وقال ان المعجزة انما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصداً واعتقاداً قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه سهواً او غلطاً لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى صدق عبدي وعند القاضي بدليل الشرع واما غير المذكور من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعدد الكبائر وصغائر الخسة خلافاً لبعض الخوارج واما اتيان ذلك نسياناً او غلطاً فقال الامدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل

العقل ايضاً واما الصغائر التي لاخسة فيها فجوّزها عمدا وسهوا الا كثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لا اختلاف الناس في الصغائر لان جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصى الله به فهو كبيرة ولان الله امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية وبعض الشافعية والحنفية فلو جازت منهم المعصية لكننا ما مورين باتباعهم فيها قلت وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب والندب والاباحة وليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع منهم بحسب مقتضى الشهوة بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه واطلاعهم على ما لم يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة كقصدهم تشريعه او التقوى به على طاعة الله ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة من اولياء الله تعالى بلغوا في الخوف منه تعالى ورسوخ المعرفة ما منعهم ان تصدر منهم حركة او سكون في غير رضاه تعالى فكيف بانبيائه تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم

(ص) ❖ فصل ❖ ونبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد علم

ضرورة ادعائه الرسالة وتحدى بمعجزات لا يحاط بها

(ش) نظم الدليل في اثبات نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر الخارق على وفق دعواه مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا ومولانا محمدا صلى الله عليه وسلم الله جل وعلا اما الصغرى فهي معلومة بالتواتر الذي ينقله الموافق والمخالف والتواتر يفيد العلم ضرورة على ما نقرر في اصول الفقه واما دليل الكبرى فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم ان من المنكرين لنبوة نبينا ومولانا

محمد صلى الله عليه وسلم اليهود وهم فرقتان فرقة امتنعت من تصديقه لما تضمنته شريعته من نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في احواله على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تمسك في احواله على النقل فقالوا ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبب أبدا الفرقة الثانية تعرف باليسوية قالوا محمد عليه الصلاة والسلام رسول لكن الى العرب خاصة والرد على من احوال النسخ للبداء ان يقال ما تعني بالبداء ان عنيت ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافيا عليه عند شرع الحكم الاول ولذلك نسخه فلا نسلم لزوم ذلك في النسخ فانه لو استلزم تصرفه في افعال عباده بمنع ما اطلقه في وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء لاستلزم تصرفه فيهم بافعاله من تعلمهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة ومن الغنى الى الفقر ومن الفقر الى الغنى ومن الحياة الى الموت واذا لم يدل الثاني فلا يدل الاول كيف ومن المعلوم انه لا يمتنع في الحكمة ان يأمر الحكيم مريضاً باستعمال الدواء في وقت ثم ينهاء عنه في وقت آخر لعله بصلاحه في الحالين فن الحكمة نهيمهم عن القتال في اول الاسلام لقلتهم وايحابه عليهم عند كثرتهم اذ قال الله تعالى قاتلوا المشركين كافة هذا اذا تنزلنا الى القول باعتبار الصلاح والاصلاح والافعتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدي مع العجز عن معارضة من تحدي عليه لا يخلوا ما ان يدل على صدق مدعي الرسالة أولا فان لم يدل لزم ان لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام على زعمكم وان دل وجب تصديق محمد وعيسى عليهما السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم أيضاً اذ قد ثبت من نص التوراة ان الله تعالى قد قال لنوح عليه السلام حين خرج

من السفينة اني جاعل كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم
 كسائر العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة وفي
 التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرموا ذلك
 وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرموه وقد كان
 العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه
 السلام ولم يكن الحتان واجبا لذوي الولادة وقد أوجبوه واما دعوى ان موسى
 عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ فهذا مما لقنه لهم ابن الراوندي وقد
 كان يعلم الفرق الشبه طلبا للدنيا ولا يخفى كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما
 ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام ولا على يد نبينا ومولانا محمد صلى الله
 عليه وسلم كما لم تظهر ولا تظهر على يد احد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اذ قال
 لا نبي بعدي وأيضا لو كان ذلك النقل حقا لكان أولى الازمنة بذكره والاحتجاج
 به الزمان الذي دعاهم فيه نبينا صلى الله عليه وسلم الى الاسلام وقد بالغوا حينئذ
 في اخفاء نوره جهدهم حتى غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها ولم يحتج احد منهم
 بذلك مع شدة حرصهم عليه وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا وأما
 العيسوية فاذا سلموا انه عليه الصلاة والسلام مرسل الى العرب خاصة لزمهم
 تصديقه في جميع ما أخبر به وقد أخبر انه رسول الى الكافة وانه مبعوث الى
 الاحمر والاسود فافرارهم بنبوته ثم تكذيبه في انه رسول لجميع اهل الارض
 لا يخفى تناقضه لكل عاقل

(ص) وافضلها القرآن العظيم الذي لم تزل تفرع اساء البلقاء بتضليل
 كل دين غير الاسلام آياته وتحرك لطلب المعارضة على سبيل التعجيز حمية
 اللسان المتوقدي الفطنة الاقوياء المعارضة نظما ونثرا الخائضين في كل فن من

فنون البلاغة طولاً وعرضاً بحيث لا تغلب عن معارضتهم ائمنع كلمة وان لم يعرض
فيها بعجزهم فكيف وهم يسمعون في تعجيزهم صريح قوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات ثم تنزل معهم فقال فأتوا بسورة من مثله ثم صرح بعجز الجميع جنهم
وانسهم مفترقين او مجتمعين فقال قل لأن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ومع ذلك لم تحرك
انفتهم وهم المجبولون عليها ومن عادتهم أنهم لا يتماثلون معها ضبط انفسهم عند
ورود ادنى معارض يقدح في مناصبهم وان كان في ذلك حنف انهم فكيف
بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتذب فيهم ديباً حتى انهم بها في كل واد
يهيمون لكن القوم اخرسهم انهم احسوا ان الامر الهى لا يمكن مقاومته اما لانه
ليس في طوقهم وهو الاصح او لا صرفه وها قولان ومن لم يستحي منهم وانتدب
لمقاومة هذا الامر الالهى كسيامة افتضع واتي بخرفة يتضاحك منها الى قيام
الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل آحاد لا يمكن الاعتذار
عنهم بعدم الوصول كلاب امتلأت بجملاته وصفحه وشارة امره الارض كلها
سهلها وجبلها بدوها وحضرها برها وبجرها مؤمنها وكافرها جنها وانسها وتطاوات
أزمته على تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة أفيستريب عاقل بعد هذا في
كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبهه صلى الله عليه وسلم هذا مع ما فيه
من الاخبار قبل الوقوع بالغيوب المطابقة ومحاسن علوم الشريعة المشتعلة على
ما لا يقدر البشر على ضبطه من المصالح الدنيوية والاخرية وتحرير الادلة والرد
على المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين وتزكية النفس بمواعظ
يفرق في ادني بحارها جميع وعظ الواعظين هذا كله على يد نبي أمي لم يخط قط
كتاباً ولا حصلت له مخالطة لذوي علم ما يمكن بها تحصيل أدني شيء من ذلك

علم ذلك كله بالضرورة وما كنت لتلوم من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا
لارتاب المبطلون

(ش) اعلم أن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم آيات ومعجزات
كثيرة لا حصر لها والفرق بين الآية والمعجزة ان الآية تدل على صحة ما جاء
به وان لم يتحد بها والمعجزة مشروطة مع ذلك بالتحدي ومعجزته العظمى التي
تحدي بها على الكافة القرآن وقد أجمع المسلمون قاطبة على انه معجز واختلفوا في
تعيين الوجه المعجز الذي به تحدى منه وان اشتمل على وجوه من الاعجاز فقال
بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصاحته
وجزائته فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالمجموع وقال قوم اعجازه
بالصرفه عن معارضته وان كان في مقدورهم وهو قول لابي الحسن الاشعري
وهو قول النظام من المعتزلة قال النظام كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل
مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه في جملته عدم
مناقضته في آياته وتصديق بعضها بعضاً وقال قوم اعجازه انبأؤه عن المغيبات فيما
مضى وفيما هو آت وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض الحديثين
اعجازه انه قديم وقال قوم اعجازه بأنه عبارة عن الكلام القديم واحسن هذه
الاقوال القول الذي اختاره القاضي وامام الحرمين فانه عليه الصلاة والسلام
تحدى بسورة من القرآن وهي مشتملة على الامرين مما الجزالة والاسلوب الخاص
وانما يتحقق الاثبات بمثلها عند الاثبات بالمشتمل على الوجهين معا قال الشاعر المفلح
اذا جرد قصيدة بليغة ودعي الى المعارضة بمثلها فعورض بخطبة بليغة أو نثر
مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الا في ذلك معارضاً لها ولو اتي شاعر بمثل
وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزائته لم يكن معارضاً له وهو نظير معارضته

مسئلة الكذاب له بترهاته التي يتصاحك منها وأما من ذهب الى ان اعجازه
بالصرفه فقد ذهب التنبيه على ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك فيما
مضى ولو نقل لوجد فانه مما تتوفر الدواعي على نقله وايضاً فلو كان اعجازه بالصرفه
لكان كونه في ادنى مراتب الفصاحة النسب لظهور اعجازه كيف ولا خلاف أنه
في أعلا مراتب البلاغة وأما من قال اعجازه في جملة بعدم التناقض فيه على طوله
وتصديق بعضه بعضاً فلا ننكر ان ما ذكره من اعظم دليل على انه من لدن
حكيم عليم ولذا وصفه تعالى بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد الا ان التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه انبأؤه
عن المغيبات فلا ننكر ايضاً اشتماله على ذلك وانه من اصدق الآيات الا انه لم
يقع التحدي به اذ لا تحقق له شيء في كل سورة والتحدي وقع بمطابق سورة وان لم
تشتمل على المغيبات وأما من قال اعجازه بموافقة لقنمايا العقول فلا ننكر ايضاً
ان ذلك وصفه لكن التحدي لم يقع بذلك وأما من قال اعجازه لانه قديم فلا يصح
لانه ان أراد بالقديم ما دل عليه فقد سبق ان من شروط المعجزة ان تكون فعلاً لله
تعالى وان اراد العبارات الدالة فلا يخفى انها حادثة وأما من قال اعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضاً فانه لا يمتنع ان يعبر بالكلام القديم بلفظ
غيره معجزاً واذا تقرر أن المعجز على المختار التحدي به البلاغة وان التحدي قد
استقر بالاثبات بسورة فقد قال بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على أي
التعجيز وهذا ضعيف لان لفظ السورة فيها منكر مطلق فلا يقيد بمثلاً قدراً وقال
الجمهور من اصحابنا يكفي اقصر سورة كالعصر والكوش والذي ارتضاه القاضي في
كتاب النقض وارتضاه ابو اسحاق ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام
بحيث يتبين فيه تفاضل ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السورة

بعض الطول قال وهذا لا ينضبط بحروف وكلام وانما يصار في مثله الى المتعارف بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض بعض اهل الزيع والضلال على معجزة القرآن فقال انكم زعمتم أن وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته ثم اختلفتم اختلافا كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل الاقوال في ذلك فان من يزعم أن ذلك هو النظم فقط فقد انكر كون الفصاحة والجزالة فيه معجزة وبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين جميعاً ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون الصرف معجزاً وحق المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب ان عجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر لا يستراب فيه البتة ولم يخلف فيه احد وبهذا يعرف كونه معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه لا يقتضي الخلاف في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق الوجه الذي جاء منه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجز البغاء عن معارضته بياناً شافياً لا يحتاج الى شرح (قوله) الاقوياء المعارضة هي القوة والقدرة على الكلام (قوله) واتي بخرفة اي مضحكة وحق لدالاتها على خرفته وهذا كقوله عند ما سمع سورة الفيل الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وان ذلك في خلق ربنا لقليل والواو في قوله وثيل للعطف والثيل الذكر وحكي عنه ما هو اسخف من هذا مما هو معروف مشهور (تنبيه) قال ابن التلساني الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الغرض منه والجزالة عبارة عن دلالة على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مواردنا وذلك أنواع واصناف ومجموع الجزالة والنظم هو البلاغة قلت والمشهور

بين البيانيين ان الفصاحة يوصف بها الكلمة والكلام والمتكلم فعناها في الكلمة ان تكون خالصة من تنافر الحروف احترازا من نحو قوله : غدايره مسنشرزات الى العلا . والمحكم في ذلك الذوق السليم ومن الغرابة احترازا من قوله ما لكم تكأ كأتتم علي كمتكا كئتمكم على ذي جنة افرنقعوا عني ومن ضعف القياس احترازا من قوله . الحمد لله العلي الاجلل . اذ قياسه الاجل بالادغام وبعضهم يزيد وان تكون غير مكروهة في السمع احترازا من قوله . كريم الجرشي شريف النسب . واما معناه في الكلام فان تكون كلماته فصيحة على ما سبق لا تنافر بينها احترازا من نحو قوله

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

سالم من ضعف التأليف احترازا من ضرب غلامه زيدا ومن التعقيد المعنوي احترازا من نحو قوله

وما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه

واما معناها في المتكلم فهو ان تكون له ملكة يقدر بها على التعبير باللفظ الفصيح عما يقصده من كلمة أو كلام واما البلاغة فلا يوصف بها الا الكلام والمتكلم أما معناها في الكلام فهو ان يكون فصيحاً جارياً على ما يقتضيه الحال أي السبب الذي ورد الكلام لاجله كالكلام الوارد لدفع انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكد بحسب مراتب الانكار والوارد لافادة خالي الذهن من الحكم الذي يناسبه ان يلقي اليه الكلام غير مؤكد والوارد لافادة من هو مشعر بالحكم شاك فيه يستحسن ان يؤكد له الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة لعوارض تقتضي ذلك والاحوال وما يليق بها متسعة جداً مقررة قواعدها في فن علم المعاني واما معناها في المتكلم فهي ملكة يقدر بها على التعبير

بكلام بليغ فعلم من هذا أن البلاغة اخص من الفصاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بايغا وقد تطلق احدهما على الاخرى توسعا وللبلاغة طرفان اعلا وهو الاعجاز والمحكم فيه الذوق وادنى وهو ما اذا بدل عن حالة التحقق عند البلغاء بأصوات الحيوانات وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر

(ص) ثم هذا الى ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الى ما جبلت عليه ذاته الكريمة من الكمالات التي كادت أن تفصح بل افصح قبل مبعثه برسالته خلقا وخلقاً ثم مع ذلك كله أكد الله تعالى صدقه بذكره باسمه وبجميع وصفه في الكتب الماضية قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الاية واطلق السنة الاحبار قريباً من مبعثه بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضلهم مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي باسمه الخاص به لا أناسا قليلا ين تسموا قريباً من مولده باسمه رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاحبار ثم من عظيم فضل الله تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من أولئك الذين تسموا باسمه بدعوى النبوة

(ش) يعني ان الدال على نبوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم اشياء كثيرة كل واحد منها يصلح لان يكون دليلا مستقلا لو انفرد كيف وقد اجتمعت كلها فيه ومرجعها الى طريقين عقلي ونقلي اما العقلي فوجوه احدها معجزة بلاغة القرآن على ما سبق وثانيها انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن المغيبات فطابقت خبره فمنها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفعلون وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للخلفين

من الاعراب استدعون الى قوم اوّلي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم
 اوّلي بأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه الى قتالهم وعند
 آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله
 الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة
 رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا
 وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وأما الذي ورد في الاخبار فمنه قوله عليه
 الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
 هذا التقدير وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر
 وهذا اخبار عن بقائهما بعده فكان ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن
 ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين
 وهذا ايضاً يدل على خلافة علي رضي الله تعالى عنه بعده وقوله عليه الصلاة
 والسلام للعباس حين أسره العدو اذ نفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي
 فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت عند ام الفضل وليس معكما
 آخر فقلت ان اصببت في سفري فلله فضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس
 والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأسلم ومنها اخباره عن موت النجاشي حين موته ونحو هذا مما هو كثير مشهور
 الوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام قد باغ في الحكمة النظرية كمعرفة الله
 وصفاته واسمائه واحكامه وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن
 وتديرأمر الخلق المبالغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول اليه في مئين من
 السنين ووصل اليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف بالعلم الوجه الرابع
 انه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر وانه ياد الشجر وتسبيح الحصا

واحياه الموتى وتكثير الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
 وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما لا ينحصر وهو مشهور
 مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل التواتر الوجه الخامس الاستدلال
 بسيرته واوصافه التي تواترت اليها وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول
 عمره الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك
 وايضاً لو صدر منه الكذب ولومرة في عمره لنبذه اعداؤه بذلك وثانيها ترك
 الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام حتى ان قرشاً عرضوا عليه المال
 والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها كان في اعظم
 الدرجات في السخاوة حتى انه سبحانه عاتبه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط
 والشجاعة حتى انه لم يفر قط ولا تزحزح للفرار في معركة قط حتى في يوم احد
 ونحوه مما عظم فيه الرعب ورابعها كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته
 قد اعييت بلغاء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال صلى الله عليه وسلم اوتيت
 جوامع الكلم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل في أداء الرسالة انواعاً من
 المشاق والمتاعب لا يثبت معها الا من هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك
 مصر على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره قصور وسادسها
 انه عليه الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء
 والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن الخلق حتى انه
 لا يزداد مع الغضب الا حياء وثامنها حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من
 المحاسن التي هي خرق عادة ولم توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن رواحة
 الانصاري رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم
 خلقاً وخلقاً

للم لم يكن فيه آيات مبيّنة لكان منظره ينيك بالخبر
ولهذا لما سلم أبو ذر رضي الله عنه عند رؤيته إياه قال لما رأيت وجهه
عرفت أنه ليس وجه كذاب ولا خفاء أن مجموع هذه الأوصاف بل بعضها
لا يكون لغير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأما النقلي فهو نصه تعالى على نبوته
في الكتب الماضية وذكر الأنبياء له وإيصاؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده
كاف بدون المعجزة فإن شهادة من ثبتت نبوته لأحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت
نبوته وإن لم تظهر معجزة على يده وقد تواترت عن الأحبار الأخبار عن كتبهم
وأنبيائهم بنبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته وإيضاً فلم يزل نص نبوته
والحمد لله موجوداً في التوراة والإنجيل والزابور إلى الآن مع مبالغتهم في تبديلها
وذلك يدل على الاعتناء بأمره فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل
جميعه التبديل وقد اطّلع علماؤنا رضي الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما
بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فمنها أن في المصحف الخامس من
التوراة التي بأيديهم إلى الآن قال الله تعالى لموسى ابن عمران اني اقيم لبني
اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك اجعل كلامي على فيه فمن عصاه انتقمته منه
فقله تعالى من بني اخوتهم نبيا يدل على أن هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا
محالة أنهم أما من العرب أو الروم فأما الروم فلم يكن منهم نبي سوى ايوب عليه
السلام وكان قبل موسى بزمان فتعين أن المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت به
التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض علماء قرطبة ناظرني
يوما أحد احبار اليهود وأهل الذكاء منهم في هذا فقال هذا كله صحيح لا أجد
فيه اعتراضاً عليه غير أنه قال تعالى ساقم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله
عليه وسلم رسولا إلا إلى العرب فقلت له ما على وجه الأرض من يجهل أمر محمد

صلى الله عليه وسلم وانه قال بعثت لي الاحمر والاسود والحر والعبد والذكر والانثى وهذا كتابه ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت وليس في قوله تعالى ساقيم لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي انحصار بعثته لهم فقط اذ ليس فيه شيء من ادوات الحصر وانما عينوا بالذكر لدفع ما يتوهمون انه لا يبعث اليهم من ليس منهم ثم قال هذا العالم القرطبي فقال هذا الخبر ما يمكنني ولا غيري دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا اليهود عنه انه قال بعثت الى الخلق كافة الا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية نقول بنبوته ومعجزاته وتكراره انه يبعث الى غير العرب ولسنا على شيء مما هم عليه ثم عطف على يهودي الى جنبه وقال له نحن قد جرى نشأتنا على اليهودية وتالله ما أدري كيف يكون الخلاص من امر هذا العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل سيناء وشرق من جبل ساغين واستعلن من جبل فاران ومعه جماعة من جبال فاران فمجيئه تعالى من جبل سيناء عبارة عن مجيء امره وشرعه لموسى عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه اذ عليه كلم الله موسى عليه السلام فهو على حد قوله تعالى في القرآن وجاء ربك والملك صفًا صفًا واشرافه من جبل ساغين عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى عليه السلام واظهار دينه لان ساغين من جبال الروم واستعلانه من جبال فاران عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم منها اذ لا خلاف أن فاران هي مكة وقد قال الله تعالى في التوراة ان الله تعالى اسكن هاجر وابنها اسماعيل فاران وانظر تعبيره في التوراة عن ظهور شرع نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بالاستعلان المؤذن بكمال الظهور فهو نظير قوله في القرآن ليظهره على الدين كله وقال في التوراة ايضا لهاجر ام اسماعيل حين دعنه قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون يده فوق يد الجميع ومعلوم ان اسماعيل

عليه السلام وولده لم تكن ايديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت النبوة فلما بعث الله نبينا ومولانا محمداً صلى الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل فوق يد الجميع ورد النبوة فيهم فأغنناهم وأعظمهم وبارك عليهم جداً كما قال في التوراة وفي الزبور التي بأيديهم الا ان ذكر صفة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال فيه ويجوز من البحر الى البر ومن منقطع الانهار الى منقطع الانهار وانه يخرج أهل الجزائرين يديه على ركبهم ويجاس اعداؤه بالتراب وتأثيه ملوكهم بالقرايين وتسجد له وتدين له الامم بالطاعة والانقياد لانه يخلص المضطر البائس ممن هو أقوى منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويرأف بالضعفاء والمساكين وانه يعطي من ذهب بلاد سبأ ويصلي عليه في كل وقت ويدوم أمره الى آخر الدهر وفي الزبور ايضاً ان الله اظهر من صهيون اكليلاً محموداً فالأكليل كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وفي الزبور ايضاً ليفرح اسرائيل بخالفه وبنو صهيون من أجل ان الله اصطفى لهم أمة واعطاهم النصر وشدد الصالحين منهم بالكرامة يسبحون الله على مضاجعهم ويكبرونه باصوات مرتفعة بأيديهم سيوف ذوات شفرين لتنتقم من الامم الذين لا يعبدونه يوثقون الامم بالقيود واشرافهم بالاغلال فانظر من هذه الامة التي سيوفها ذوات شفرين ينتقم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه ومن المبعوث بالسيف من الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم باصوات مرتفعة بالأذان وفي الزبور ايضاً نقل ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بيمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحنك وفيه ايضاً يقول الله لداود عليه السلام سيولد لك ولد ادعي له اباً ويدعي لي ابناً فقال داود عليه السلام اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه بشر فولد داود الذي ادعى ابناً لله تعالى هو عيسى عليه

السلام لانه من احفاد داود عليه السلام فاعنبر كيف دعا داود عليه السلام
الله تعالى حين اقرعه ما اخبره به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث الله
تعالى جاعل السنة وكاشف الغمة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ليعلم الناس ان
عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وايس بابن لله وكذا قال المسيح في الانجيل
التي بايدي الكفرة اليوم اللهم ابعث البارقليط ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر
وقال ايضاً في الانجيل الذي بايديهم عن يوحنا البارقليط لا يجيئكم مالم اذهب
فاذا جاء ونج العالم على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه شيئاً ولكنه مما يسمع
بكلمكم ويسوء بينكم بالحق ويخبركم بالحوادث والغيوب الى ان قال عنه
وسيعظموني ثم تمادى على وصفه بكلام بين وقال ايضاً هو يشهد لي كما شهدت
له وانا اجيئكم بالامثال وهو يا تيكم بالتأويل وفي الانجيل ايضاً ان المسيح قال
للحوار بين من ابغضني فقد ابغض الرب ثم تمادى الى ان قال فلا بد ان تتم الكلمة
التي في الناموس لانهم ابغضوني مجاناً فلو قد جاء النحمننا هو الذي يرسله الله اليكم
من عند الرب روح القدس فهو شهيد علي وانتم ايضاً لكنكم قديماً كنتم معي
هذا قولي لكم لكيلا تشكوا اذا جاءكم والنحمننا بلسان السريانية وهو بالرومية
البارقليط وبالغريزية محمداً صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضاً عن المسيح انه
ضرب مثلاً للدنيا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرماً ومضى على ذلك
ثم ضرب مثلاً للانبياء ولنفسه في كلام كثير ثم لحمد صلى الله عليه وسلم وجعله
الموكل آخر بالكرم وافصح عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال اقول انه
سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعاطاه الامة المطيعة العاملة ثم ضرب مثلاً بصخرة
فقال من سقط على هذه الصخرة سينكسرومن سقطت عليه سينهشم يريد بذلك
محمداً صلى الله عليه وسلم ومن ناواه وحاربه اظهره الله عليه وقال اشعياء النبي

عن الله عبدي الذي سرت به نفسي انزل عليه وحى فيظهر في الامم علي
و يوصي الامم بالوصايا لا يضحك ولا يصخب ولا يسمع صوته في الاسواق ويفتح
العيون العور و يسمع الآذان الصم و يحيي القلوب الخلف وما اعطيه لا عطيه
غيره احمد يحمد الله حمداً ثم اشار الى بلده مكة فقال لتفرح البرية وسكانها
يهلمون الله على كل شرف و يكبرونه على كل رايه ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل
الى الهوى ولا يسمع في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبه
الضعيفة بل يقوي الصديقين وهو ركن للتواضعين وهو نور الله الذي لا يطفأ
ولا يخضم حتى يثبت في الارض حجتى و ينقطع به العذر والى توراته ينقاد الحق
فانظر الى هذا التصريح بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم من غير ما وجه
فمن ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل ان المسيح قال اني لم ابعث الى جميع
الاجناس وانما بعثت الى الغنم الرابضة من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون
الى الامم جميعاً غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحف حبقوق النبي جاء الله
من التبن وتقدس من جبال فاران وامتلات الارض من تحميد احمد وتقدسه وملك
الارض بهيبته الى ان قال في آخره وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وفي
صحف اشعيا لتفرح ارض البادية العطشى وتبتهج البراري والغلات لانها تستعطي
بأحمد محاسن لبنان ومثل هذا أحسن الدساكر والرياض وفي صحف اشعيا
أيضاً ات ايام الافتقاد وات ايام الكمال ثم قال تعلموا يا بني اسرائيل الجاهلين
ان تسمونه ضالاً وهو صاحب النبوة تفكرون ذلك على كثرة ذنوبكم
وعظم فجوركم وفي صحف اشعيا ايضاً يقول لي قم فانظر فما ترى تخبر به قلت
ارى راكبين مقبلين احدهما على حمار والاخر على جمل يقول احدهما لصاحبه
سقطت بابل واصنامها النخرة فصاحب الجمل هو محمد صلى الله عليه وسلم كما ان

صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهور بين بذلك وانما سقطت عبادة
 الاصنام ببابل من دون الله وهدت اوثانها بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
 وامته لا بعيسى عليه السلام ولا بغيره فما زالت ملوك بابل يعبدون الاصنام من
 لدن ابراهيم الى زمان بنينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وامته وفي صحف حزقيال
 النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم بكرمة وقال لم
 تثبت تلك الكرمة ان قامت بالسخطه ورمى بها على الارض واحرقت السهائم
 ثارها فعند ذلك غرس في البدو وفي الارض المهملة العطشى وخرجت من
 اغصانها الفاضلة نار اكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب
 فاعتبر هذا النصر مح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهملة البدو العطشى
 وتلك صفات مكة لانها صحراء ولانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل
 عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نعت الكذابين وقال لا تمتد
 دعوتهم ولا يتم قربانهم واقسم الرب بساعده لا يظهر الباطل ولا يقوم لمدح
 كذاب دعوة اكثر من ثلاثين سنة فاعبر من هذا الكلام عدم طول دعوة
 الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة ظاهرة قرباً
 من تسعمائة سنة وهي باقية الى يوم القيامة وقال ايضاً دانيال النبي على نبينا وعليه
 افضل الصلاة والسلام وقد سأله الملك بخت نصر عن منامة راها وطالب منه
 ان يخبره بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رأيت صنماً بارعاً في الجمال اعلاه من
 ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه من حديد ورجلاه من نحاس
 فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ ترل حجر من السماء فضرب رأس الصنم
 فطحنه حتى اخلاط ذهبه وفضته ونحاسه وحديدته ونفاره ثم ان الحجر ربا وعظم
 حتى ملأ الارض فقال له بخت نصر صدقت فاخبرني بتأويلها فقال دانيال

عليه السلام اما الصنم فامم مخنفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالرأس من
الذهب انت ايها الملك والفضة ابتك من بعدك والنحاس الروم والحديد الفرس
والفخار امتان ضعيفتان تملكهما امرأتان باليمن والشام والحجر النازل من السماء
دين نبي ومملك ابدي يكون في آخر الزمان يغلب الامم كلها ثم يعظم حتى يملأ
الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل كان نبي غير نبينا ومولانا محمد صلى
الله عليه وسلم بعث الى جميع الامم وجعل جميع اجناسها على اختلاف اديانها
واختلاف لغاتها جنساً واحداً وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤن القرآن بلغة
العرب ويدينون بدين واحد وبالجملة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاحبار والاختبار به لا تكاد
تختصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه منها في هذا المختصر لئلا نخرج فيه عن الغرض
(قوله) الا اناسا قليلين تسموا قريبا من مولده باسمه عدد هم سبعة محمد بن مسلمة
الانصاري ومحمد بن احيمة بن الجلاح بضم الهمزة وجاء بن مهملتين مفتوحتين
يذنها ياء ساكنة والجلاح بضم الجيم ولا م مخففة وآخره هاء مهملة ومحمد بن
حمران الجعفي محمد بن براء البكري بتخفيف الراء ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن
خزاعة السلي ومحمد بن ابي حمدي بفتح الياء وضم الميم وفتحها
(ص) واذا وفقت لعلم هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله
سبحانه جملة وتفصيلاً كالخشر والنشر لعين هذا البلد لا مثله اجماعاً وفي كونه عن
تفريق او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرع اما الجواز العقلي فيها
فاتفاق وفي اعادة الاعراض باعيانها طريقتان الاولى تعاد باعيانها باتفاق والثانية
قولان والصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة عين الوقت قولان وكالصراط

وكالميزان وفي كون الموزون صحف الاعمال او اجساماً تخاق امثلة لها تردد والجنة
والنار وعذاب القبر وسؤاله

(ش) الحشر عبارة عن جمع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموقف وغيره
من مواطن الآخرة والنشر عبارة عن احياؤها بعد مماتها وأجمع أهل الحق
والمسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما
ان تكون بمعنى اعادة الجواهر بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبديلها وكلاهما
ممكّن وكل ممكّن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق فالاعادة حق وانما قلنا ان الاعادة
بالمعنى الاول ممكنة لان ماهية الجواهر والاعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها
لما عرفت ان القبول لا يكون الا نفسياً والا لزم التسلسل وذواتها لا تنقلب بعد
عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتداءً تقبلها انتهاءً وانما قلنا انها تقبل الوجود
والعدم لانها لو لم تقبل الا الوجود لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما
سبق من برهان حدوثها ولو لم تقبل الا العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان
يكذبه واما امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاجزاء بعد تفريقها وخلق
الحياة فيها فواضح هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابليها وان نظرنا اليها بحسب
فاعليها وهو الله جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاصى عليها ممكّن وعلمه محيط
بكل شيء فلا تعذر اذن لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل والى نفي
التعذيرين اشار القرآن في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فنفي التعذر من جهة المعاد القابل
بقوله انشاها اول مرة اي ذاته قابلة للوجود بدليل النشأة الاولى ويستحيل ان
تنقلب الحقيقة من امكان شيء الى استحالة ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله
وهو الخلاق العليم بصيغتي المبالغة وبقوله انشاها ثم ارشد الى الجواب عن شبه

المنكرين ومن شبههم استبعاد جمع الاجزاء الى بدنها المخصوص بعد اختلاطها
 بغيرها كما قالوا انذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد والجواب انه تعالى عالم
 بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى قد علمنا
 ما تنقص الارض منهم الآية ومن شبههم ايضاً انها اذا صارت تراباً فقد تغير
 طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى
 الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن
 فهذا مما علم من الدين ضرورة وحجج المنكرون لبعث الاجساد بوجهين الاول
 ان انسانا لو اكل انسانا آخر وصار الماء كؤل جزأ من بدن الآكل فلو اءادها الله
 بعينها فاما ان تكون الاجزاء الماء كولة معادة في بدن الماء كؤل او في بدن الآكل
 وايأ ما كان فلا يكون احدهما معاداً بعينه وبتمامه وهو خلاف الفرض وايضاً
 جعل الماء كؤل جزأ من بدن احدهما ليس بأولى من جعله جزأ لبدن الآخر
 لانه كان جزأ لبدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وبالجملة فيستحيل جزأ
 منهما معاً لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخصين في محالين الوجه الثاني لو اعيد
 البدن لم يخل اما ان يكون لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلا لانه
 يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما للايلام ولتحصيل
 لذة اول دفع الم والاو لا يصلح ان يكون مقصوداً للحكيم والثاني باطل لانه ليس
 في هذا العالم لذة بالحقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم والثالث ايضاً باطل
 لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية
 واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد هي اجزاؤه الاصلية والماء كؤل فضلية من
 المتغذي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله تعالى يستحيل ان تعمل
 بالاغراض وقد سبق بيانه ولو سلم الغرض على سبيل الجدل فنقول لم لا يجوز

ان يكون الغرض الاستلذاذ قولهم الاستقراء دل على ان اللذة دفع ألم ممنوع
بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة فيلتذ به من غير ان يسبق ألم الشوق
اليه ولا الشعور به اصلاً وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفعاً للألم
فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالأكل والشرب والاستمتاع
وغيرها فيكون ايضاً دفعاً للألم فالجواب ان لذات الآخرة يشبه بعضها لذات
الدنيا في الصورة ويخالفها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا في الاسماء
وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الألم « تنبيهان » الاول ذهب الامام الفخر
الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الاجزاء ثم يعيدها
واحتج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء
والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو الفناء
فقط بل التفريق ايضاً هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام فالمعاد عين تلك
الاجسام المعدومة لا مثلها والا لزم ان المثاب او المعذب غير هذه الاجسام
التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واختلف اصحابنا في اعادة اعيان
الاعراض والصحيح اعادة اعيانها وقال ابن العربي في سراج المريدين الذي عند
اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وباعراضها بلا خلاف
بينهم قال بعضهم باوقاتنا فيعاد الوقت ايضاً كما يعاد الجسم واللون وذلك جائز
في حكم الله وقدرته وهين عليه جميعه ولكن لم يرد باعادة الوقت خبر وقد قال
الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعني به غيرها في الوقت والا فالجلود الاوائل باعيانها
التي نضجت هي التي يعاد ابداً تاليفها اذا تفرقت واعيانها اذا عدمت وقد بين
ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر والنشر على اختصار واما الصراط

فهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون . وورد انه ارق من الشعرة وتكون سرعة الناس عليه على قدر اعمالهم ومن امسك السنوات والارض ان تزولا قادران يسير العباد معتمدين على شيء وعلى غير شيء فلا معنى لتلجج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة واما الميزان فهو حق ورد به القرآن والسنة وهو بعمود وكفتين عند اهل السنة والموزون فيه صحف الاعمال او مثالات يخلقها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا على قدر اجور الاعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك واوّلوا الوزن على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شيء بما يليق به وقال ابن المعتز منهم يجوز ولا تقطع به سمعاً ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي يخلق الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها . قيل وما ذكره غير بعيد الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال توزن الصحف وهل الوزن خاص بالمؤمنين او عام لهم وللكافر بن ويكون معنى قوله تعالى فلا تقيس لهم يوم القيامة وزناً اي نافعاً فيه تردد . واما الجنة والنار فثبوتهما علم من الدين ضرورة وهما مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط آدم منها ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الاسراء وفي غيره وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما وزعموا انه لا فائدة في خلقهما قبل الثواب والعقاب وحملوا اعدت على انه من باب التعبير عن المستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على الاغراض بل يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تنزلنا معهم في ايقافها على الاغراض فما المانع من اشتغالها على فائدة عجزت عقولنا عن الوقوف عليها او نقول ما المانع ان يكون في اعدادها لطف في الايمان باكمال تحقيق الوعد

والوعيد ونفع من كان بها من الحور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتجوا بانها لو كانتا
مخلوقتين لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى اكملها دائم وظلها وقد قال
تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب ان ذلك بعد دخولها في الآخرة ونقول
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام مخصوص واما عذاب القبر واحياء الموتى فيه
وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع أهل السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق
السعداء فقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند
ربهم يرزقون . واما في حق الاشقياء فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدواً وعشياً
ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تقييده بالغدو والعشى ولقوله
تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فيميز بين العذابين ولقوله
تعالى اغرقوا فادخلوا ناراً واولفاء للترتيب باتصال ووردت اخبار بانها بلغت حد الاستفاضة
باستعاذته عليه السلام من عذاب القبر وقال القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستفيضاً بين السلف قبل ظهور البدع وقد
نقل عن ضرار وبشير الرنسي وجماعة من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه
ورد الارواح فيه الى الاجساد وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة
وزعم ابو الهذيل من المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير ممة الايمان فانه
يعذب بين النفتخين ويسئل اذ ذاك واثبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر
للكافرين والفاسقين دون المؤمنين وانكروا تسمية الملكين بمنكر ونكير والشرع
ورد بتسميتهما بذلك وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جائز ويجري على
المؤمنين من غير رد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس ويألم
وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله يعذب الموتى

في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا وجدوا تلك الآلام
قالوا كالسكران اذا ضرب فانه يحس ألمه بعد اذا رجع اليه عقله ومنع اصحابنا
ان السكران لا يتألم وانما منعه من الاتين والتأوه حاله (واعلم) انه لا مانع في العقل
من رد الحياة الى بعض اجزائه ويحصل له من العقل والفهم ما يفهم به ويجب
ويدركه المكان منه وان لم نسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سلم
عليه وكل ذلك جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى
تكاف تأويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر
مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم
ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المعصومون من الذنوب ويكون تعريفاً
بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ان احدى
الحياتين حياة القبر واورد عليه انه يلزم ان تكون ثلاثاً واجيب بان نفي الثالثة
انما هو بطريق المفهوم وهو ضعيف فيسقط لمعارضة القاطع ويحتمل انه انما خص
الحياتين بالذكر لانهما اللتان انكروهما بعد الموت اما الحياة الاولى فمحسوسة فلا
يحتاج الى النص عليها فان تمكسوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى قلنا المنفي ان يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم
خصت بالذكر وان تمكسوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتى قلنا المراد ما داموا
موتى فان قالوا نحن نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتاً
قلنا هذا يؤذن من قائله بعدم طمأنينته الى الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة
حشر العظام البالية ومن يسلم اختصاص الرسل بروية الملك دون القوم وتعاقب
الملائكة فينا وقوله تعالى في ابليس وجنوده انه يراكم هو وقييله من حيث لا ترونهم
لا يشك في التصديق بذلك كيف والنائم يدرك احوالاً من السرور والغموم

والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وفيه تغيير العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدتنا له والقبر حال نظرنا اليه على غير الحالة التي نشاهدها ولم نشعر بشيء مما هنا لك والامر بيد الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء نسأله سبحانه ان يجعلنا من آمن به وبلائكته وكتبه ورسله ويختم لنا بخواتم السعداء ويؤمن روعتنا في الدنيا والآخرة

(ص) ولا يقدر فيه مشاهدتنا للميت على نحو ما وضع في قبره لان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبارها الشرع وهي جائزة فوجب الايمان بها على ظاهرها

(ش) يعني ولا يقدر في الايمان بعذاب القبر والاحياء فيه والسؤال ولا يقدر في حمله على ظاهره مشاهدتنا الخ وقد سبق شرح هذا المعنى قريباً من هذا النص وبالله التوفيق

(ص) واما ما استحال ظاهره نحو على العرش استوى فانا نصرفه عن ظاهره اتفاقاً ثم ان كان له تأويل واحد تعين الحمل عليه والاوجب التفويض مع التنزيه وهو مذهب الاقدمين خلافاً لامام الحرمين

(ش) لما ذكر ان ما يجوز العقل اذا اخبر الشرع بوقوعه يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تأويله والتعرض لتأويله بدعة ذكر ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلاً عند العقل فانا نصرفه عن ظاهره المستحيل لانا نعلم قطعاً ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لادى ذلك الى انهدام النقل ايضاً لان العقل اصل لثبوت النبوات التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب العقل تكذيب النقل

ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له بعد ذلك الا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فانه يستحيل جملة على ظاهره من المصاحبة بالذات ولم يبق بعد ذلك الا جملة على المعية بالعلم والرعاية ونظيره الا هو رابعهم الآية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فهل يتعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام الحرمين او يوقف عن التعيين ويفوض الامر فيه الى الله تعالى دفعاً للتحكم وهذا مذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فان الاستواء بمعنى الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى و يبقى بعد ذلك تأويلات صحيحة احدها ان يكون استوى بمعنى استولى عليه بتصرفه له كيف شاء الثاني ان يكون استوى بمعنى قصد الى خلق شيء هنا لك الثالث ان تكون على بمعنى الباء واستوى بمعنى كمل اي كمل الخلق بالعرش الرابع ان المستقر فوق العرش مخلوق من مخلوقاته يسمى استوى الى غير ذلك مما قيل والاظهر مذهب الاقدمين في ترك تعيين بعضها وتقويض المقصود منها الى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائزة بغير دليل بدعة في الدين وتجاسر عظيم وتعيين من عين شيئاً منها كالامام انما كان لدليل يرجحه من جهة اللغة او غيرها والله تعالى اعلم

(ص) * فصل * ومما جاء به صلى الله عليه وسلم ويجب الايمان

به نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفاعته صلى الله عليه وسلم والحوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطايير الصحف الى غير ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة

(ش) اعلم ان نفوذ الوعيد اخلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول
ان الوعيد الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتخويف فقط واما فعل الآلام
فلا وهو قول الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يخوف الله به عباده ولا يخفى
فساده فان التخويف المذكور في الآية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف
به واحتجوا ايضا بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيواناً ضعيفاً وغايته
انه بمعصيته انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد
او ضرر به وايضاً فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخلقه لا اثر للعبد في شيء
منها وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعلى طلب الاطلاع
على سر القدر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا ذكر القدر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا
علم لنا بشيء الا ان يعلمنا جل وعلا بفضله . المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن
في حق الكافر دون المسلم وهو مذهب المرجئة وجزءوا بنفي عقاب من مات
من اهل الكبائر قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان الحزني اليوم والسوء
على الكافرين ودخول النار خزي بدليل من تدخل النار فقد اخزيته فهو خاص
اذن بالكافرين وبقوله تعالى انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى
والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها
وبقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى وبقوله جل وعز وهل
يجازي الا الكفور والكفور لفظ مبالغه فوجب ان يخص بالكافر لا يقال
يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءاً يجز به لانا نقول يرجع عند التعارض أي الوعد
على أي الوعيد لان رحمته تعالى وفضله اغلب وبقوله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه الآية وبقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة الآية وبقوله عز وجل

يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا الآية والمراد المؤمنون لأن
 الاضافة تشعر بتشريف ما ولا شرف للكافرين والجواب عن الجميع ان الآيات
 المخصصة العذاب بالكافر مراد بها عذاب وخزي خاص وهو الذي يقتضي الخلود
 ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا خفاء ان ذلك خاص بالكافرين واما قوله تعالى
 يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم فهو عام يقبل التخصيص وايضاً فيحتمل ان
 المراد حض العصاة على التوبة والرجوع الى الله تعالى وان لا يقنطوا بمواقعة
 الذنب من رحمة الله تعالى حتى يصدحهم ذلك عن التوبة ويدل عليه قوله تعالى
 اثر هذه الآية وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب الآية
 المذهب الثالث ان العذاب ثابت حسن في حق الكفار وعصاة المؤمنين وهذا
 هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة الا ان حسنه عند اهل السنة بالشرع
 وعند المعتزلة بالعقل وايضاً فليس هو دائماً في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين
 عند اهل السنة ولا شاملاً عندهم لجميع العصاة لثبوت عفوه تعالى عن كثير
 وخالف المعتزلة في الامرين وبالجمله فذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس
 على قسمين مؤمن وكافر فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن على ضربين محفوظ
 من المعاصي عمره وغير محفوظ فالاول في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صفات
 فقط وصاحب كبائر فقط وصاحب الكبائر تائب وغير تائب فالتقسيمان الاولان
 ايضاً في الجنة أبداً بالاجماع وربما يكون بعد احوال ثم يغفر الله سبحانه وغير
 التائب في مشيئة الله مع اجماعهم على نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل
 نوع من انواع المعاصي . واما شفاعة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في
 اخراج عصاة المؤمنين من النار فلا خفاء في ثبوتها عند اهل السنة وأنكرها
 المعتزلة على اصلهم في ان الفاسق مخلد في النار كالكافر وانبيينا ومولانا محمد صلى

الله عليه وسلم شفاعات أخر مشهورة في كتب الحديث نسأله سبحانه ان لا يحرمنا منها - واما ثبوت الحوض له صلى الله عليه وسلم فمشهور مستفيض نسأله سبحانه ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه واختلفوا هل هو قبل الصراط او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما تطاير الصحف فمشهور ايضاً واختلفوا فيمن ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يأخذ كتابه بيمينه او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم

(ص) واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلقى الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الائمة واتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم نجاة لمن تمسك به وافضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار مالک الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن قبلهما والصحابة رضي الله عنهم كلهم ائمة عدول بأبيهم اقتديتم اهتديتم نفعا الله بجهنم واماتنا على سنانهم وحشرنا في زميرهم آمين يارب العالمين فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل الله من ظلمات الجهل والتقليد المرغمة بعون الله أنف كل مبتدع عنيد نسأله سبحانه ان ينفع بها بفضلله ويشرح بها صدر كل من يسعى في تحصيلها بطوله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكره وذكره الذا. كرون وغفل عن ذكره وذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن اهله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

(ص) مراده بالاصول الادلة وبالاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير أو الوضع فيدخل في الاقتضاء الايجاب والتحریم والندب والكرهية والمراد بالتخيير الاباحة والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانع منه فالعنى أن الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام

منصورة في الاربعة التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على
نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم والسنة والمراد بها هنا ما صدر عن النبي صلى
الله عليه وسلم مما ليس بمتلوه ويختص ذلك في اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله
وثقار يره والاجماع والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم في عصره على امر ومن يرى انه لا ينعقد الا ببقاء اجماعهم الى انقراض
عصرهم يزيد في التعريف الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع
سبق خلاف مستقر من حي او ميت وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد
مستقر والقياس والمراد به مساواة فرع لاصل في علة حكمه وانما اضاف القياس
الى الائمة للتنبيه على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الائمة المجتهدين
لاتساع مقدماته وكثرة اللفظ فيه والعلم المتكفل بمعرفة هذه الادلة وبمسائلها
وبمعرفة وجه استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما
مرادنا نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية
لا تثبت بالعقل المحض بل بالنقل أو العقل المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة
المحكمين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل
التحسين والتقبيح (قوله) واتباع السلف انصالح الى آخره نبه به على ترك البدع
التي لا يشهد لها اصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقذور الى ما كان
عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع بالعقائد ككثير
من عقائد المعتزلة ومن في معناهم أو باحد الاعمال الطاهرة ككثير مما هو
مشاهد في ازمينتنا وفي ما قبلها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله
والصحابه كلهم ائمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء والمحققون من اهل
الاصول وان كل من ثبتت صحته لا يسئل عن عدالته ولا يتوقف في روايته

عرف اولم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله وان الذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً الآية وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني وقوله صلى الله عليه وسلم لو انفق احدكم مثل احد ذهباً ما باغ مد احدهم ولا نصيفه وفي المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومحلها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة واجماع من يعتد باجماعهم ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي عند الجمهور من اجتمع مؤمناً مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم مات مؤمناً وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجتمع احسن من قول ابن الحاجب من رآه لانه يخرج عنه مثل عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه وانما لم يشترط طول الاجتماع في حق صاحب النسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفاً بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل له من البركة ونور الباطن ما لا يدخل تحت حصر واذا كان كثير من الاولياء شهود عظيم ارتقاء من اعينوا به بظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار كلها وفي ادبي انواره تفرق جميع انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون (قوله) وافضلهم ابو بكر ثم عمر الخ هذه المسئلة اختلف الناس فيها فقال فرقة لا تعرض للتفصيل بينهم وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالتفصيل ثم اختلفوا ففضلت الخطابية عمر رضي الله عنه وفضلت الراوندية العباس رضي الله عنه وفضلت الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال القرطبي في شرح

مسلم لم يخلف السلف والخلف في ان افضلهم ابوبكر ثم عمر ولا عبرة بقول
 اهل الشيع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور البغدادي
 اصحابنا مجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة على ترتيبهم في الخلافة ثم تمام
 العشرة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان ومن له مزية من اهل
 العقبتين من الانصار وكذلك السابقون الاولون واختلف فيهم فقليل هم من صلى
 للقبليتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف فيما بين عثمان وعلي
 رضي الله عنهما فقليل هما على ترتيبهما في الخلافة واليه مال الاشعري وقيل فيها
 بالوقف واليه نحا مالك رحمه الله فقليل له في المدونة من افضل الناس بعد نبينهم
 فقال ابوبكر ثم عمر او في ذلك شك وسقط عمر في بعض الروايات قيل فعلي
 فعثمان فقال ما ادركت احداً ممن اقتدى به يفضل احدهما على الآخر ولا يبي
 المعالي قريب منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا الفهري يقدم عمر كثيراً ويقول
 لو قال احد بتقديمه على ابي بكر لقلته ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر
 بل غاب عنه اذ لو نظر لعلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة من غير مدافع
 ثم اختلف في تأويل وقف مالك رحمه الله تعالى فقليل هو وقف على ظاهره
 وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل وقفه وقف
 من يقتدي به لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية
 وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رحمه
 الله ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس وانما
 يثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة اذ قد يكون عمل اليسير
 من عمل السرا أكثر من الكثير الظاهر وان كان الأعمال الظاهرة فيها مجال لغلبة
 الظن بالتفضيل واختلف القائلون بالتفضيل فقليل هو قطعي ومال اليه الاشعري

واليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر او في ذلك شك وقال
القاضي هو ظني قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم ياثم وكذلك
اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلا
من القولين واحتج له وتعييله على انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن
على خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مات في حياته صلى الله عليه وسلم
افضل ممن بقي بعده واختاره ابن عبد البر للحديث انا شهيد على هؤلاء وتركته
بعضهم وصلاته عليه واختلف فيما بين عائشة وفاطمة رضي الله عنهما واحتج كل
باحاديث وتوقف الاشعري في المسئلة وتردد فيها وبالجملة فكلمهم سادات
ارجلة مظارون عند الله عز وجل نفعا الله بجميعهم وحشرنا في زمرةهم واماتنا على
محبتهم والاقضاء بهديهم وهذا اوان الفراغ من هذا التعليق المبارك ان شاء الله
تعالى فنسأله تعالى ان يختم لنا بالايمان والاسلام واتباع السنة والمغفرة لجميع ذنوبنا
بلا محنة في الدنيا والآخرة وان يبوأنا مع الآباء والامهات والاخوة والذرية
والاحبة من اعالي الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل الفهم على كل من يتعاطى
هذا الشرح او اصله ويختم لنا بخواتم السعداء ويشرح صدره ويزكي في الدنيا
والآخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد
الاولين والآخرين ورضي الله عن آله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان الى
يوم الدين وسلام على جميع الانبياء والمرسلين وآخر دعوانا ان الحمد لله
رب العالمين

تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة الاسلام في شعبان سنة ١٣١٧ هجرية
على نفقة احمد علي الشاذلي صاحب ومحرر جريدة الاسلام والمجد لله على كل حال

